كاترينا بوري و ليفنات هولتزمان

عالِمٌ في الظِّل

مقالات في الفكر الفِقهي والعقدي لابن قيِّم الجوزيَّة

ترجمة وتقديم

عمرو بسيوني

نديم للترجمة





دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

عالِمٌ في الظِّل

مقالات في الفكر الفِقهي والعقدي

لابن قيِّم الجوزيَّة

تحرير

كاترينا بوري - ليفنات هولتزمان

عالِمٌ في الظِّل

مقالات في الفكر الفِقهي والعقدي

لابن قيِّم الجوزيَّة

ترجمة وتقديم

عمرو بسيوني





العنوان الأصلي للكتاب

A scholar in the shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of IBN qayyim al-GAWZIYYAH
Editcd by: Caterina BORI and Livnat HOLTZMAN

عالِمٌ في الظِّل

مقالات في الفكر الفِقهي والعقدي لابن قيِّم الجوزيَّة

ترجمة: عمرو بسيوني

الطبعة الأولى، 2022
عدد الصفحات: 448
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-130-7
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2022

ابن النديم للنشر والتوزيع
وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
الحمـراء، بيروت–لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات

الله والإنسان

البدن والروح

ابن القيِّم

المهم غالبًا، الضروري دائمًا، الضار أحيانًا

عمرو بسيوني

(1)
المهمُّ

إن ابن القيِّم عالِمٌ مشهورٌ جدًّا بين عموم المسلمين، وأهل السنة خصوصًا. وإضافةً إلى ما ذكرتْه محرِّرتا هذا الكتاب عن عشرات الطبعات الشعبية لكُتُبِه، والتي لم يحظَ بها شيخُه ابن تيمية نفسُه، فإنك ربما تجد في كثير من المكتبات الدينية الأسرية البسيطة كتابًا أو آخر لابن القيِّم، ومع ذلك فإنك لن تجد في الغالب كتابًا لشيخِه. يرجع ذلك لأسباب فنية وموضوعية متنوِّعة، مثل طبيعة أسلوب ابن القيِّم والموضوعات المتنوعة التي تناولها في كتبه. ومع ذلك فإن المثيرَ للانتباه أنك لا تجد أبحاثًا كافية رأت أنه من المهم التعرض لهذا العالم بالبحث والتدقيق. وهنا تكمن المفارقة.

تعرّضت بعضُ الكتب لمضامين كتب ابن القيِّم، ومؤلفاته، وأوسعها كتاب الشيخ بكر أبي زيد، الذي سنشتبك مه جزئيًّا لاحقًا، ولكن فضلًا عن انطلاقه من رسالية عاطفية حادت به عن الموضوعية في الحكم غالبًا، فإن دراسته لا يمكن وصفها بالدراسة المنهجية، بل هي دراسة ببليوغرافية، وتلخيص لكثير من كتابات ابن القيِّم.

هل يعني ذلك أن ابن القيِّم ليس عالـمًا مهمًّا في التاريخ الإسلامي، وأنه من عوامّ العلماء الذي مرّوا علينا سريعًا ولم يتركوا أثرًا أو حضورًا؟ يبدو أنه من المستحيل قول ذلك. كان ابن القيِّم عالـمًا كبيرًا في عصره، شهِد له بالعلم علماءُ كبار جدًّا. لا يمكن أن نتجاهل وصف الإمام الفقيه الكبير والحافظ الجهبذ ابن رجب الحنبلي له، حين يقول: «وتفقّه في المذهب وأفتى وبرع وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفا بالتفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين وإليه فيهما المنتهى، وبالحديث ومعانيه وفقهه ودقائق الاستنباط منه لا يلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وله فيها اليد الطولى وبعلم الكلام والنحو وغير ذلك من كلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم، **له في كل فن من الفنون اليد الطولى والمعرفة الشاملة**»، إن لهذه الشهادة من قامة كابن رجب ثِقَلَها، ولا ينبغي أن يظن القارئ المنصف أنها مبالغات أو مجاملات، كيف وهو يقول بعدها: «لا رأيت أوسع منه علمًا، ولا أعرف بمعاني الْقُرْآن والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هُوَ المعصوم، **ولكن لَمْ أرَ فِي معناه مثله**»[1]، فهذا كلام كبيرٌ يدل على مقام ابن القيِّم العلمي الرفيع، وأهميته الكبيرة، مع أن ابن رجب يخالفه في مسائل كثيرة، وفي عبارته أنه ليس بمعصومٍ إشارةٌ إلى ذلك. وهذا الصفدي المتفنن في العلوم كلها يصفه أنه من الأئمة الكبار: «وأكبّ على الطلب، وصنَّف، وصار من الأئمة الكبار في علم التفسير والحديث والأصول، فقهًا وكلامًا والفروع والعربية»[2]، والكلام في هذا يطول، وليس غرضي الترجمة لابن القيِّم، ولا نقل الثناء عليه. والواقع أن كتابات ابن القيِّم تتسم بجودة عالية جدًّا، فهي ليست كتابات عُلمائية عادية، بل نحن أمام عالِم من الطراز الثقيل، لغوي حاذق، مفسر بارع، فقيه محقق، متكلم من الطراز الأول، واعظ صوفي، مؤرخ، مع لغة وبيانٍ عال، وجدل وحجاج. كل هذا لا يدع مجالًا للشك أننا أمام عالم مهمّ جدًّا، وليس بعاديّ.

---

(1) ذيل طبقات الحنابلة، (5/ 171-173).

(2) أعيان العصر، (4/ 367-368).

تلك الأهمية الأولى الذاتية الموضوعية لابن القيِّم، والتي لأجلها كان مؤثّرًا في عصره، وحُبس مع شيخِه وبعد شيخه لأجلها. أما الأهمية الثانية، والتي سنركِّز عليها في نقطة: «الضروري»، فهي أهمية ابن القيِّم في المعمار السلفي عمومًا، والتيمي خصوصًا. فابن القيِّم مقوِّم أساس، ومكوِّن ضروري في فهم العقلية السلفية ومنهجيتها وخصائصها واختياراتها، وآثارها أيضًا، وتلك الأخيرة التي سنعرج عليها في نقطة «الضار».

إذا كان ذلك كذلك، وابن القيِّم مهمٌّ على المستويين: الموضوعي، والبنيوي في معمار السلفية، وهو مؤثّر تأثيرًا كبيرًا في هذا التيار، بل وفي التيارات الأخرى التي اشتبكت معه؛ فلماذا إذًا وقعت هذه المفارقة التي جعلت من ابن القيِّم «عالِمًا في الظلّ» بحسب العنوان الموفّق لهذا الكتاب؟

لا شكّ أن السبب الرئيس في ذلك هو أن قمر ابن القيِّم بزغ تحت شمس عظمى هي ابن تيمية. ليس فقط بسبب التأثر والانسجام التام في المنهج والتصور، ولكن أيضًا بسبب التقارب الزمني الكبير وعلاقة المشيخة والتلمذة. أقول إن ابن القيِّم لو انفصل عن عصر ابن تيمية بقرنين أو ثلاثة، وجاء بهذه المقدرة العلمية والتراث الزاخر، ولو مع ذلك التأثر والتماهي مع ابن تيمية؛ لأصبح ابن القيِّم في منزلة مقاربة لابن تيمية جدًّا. إن هذا عامِل قَدَريٌّ محض في نظري. ليس مجرد التقارب في المنهج أو الأقوال هو العامل الأكبر الذي جعله في «الظلّ»، وإلا فالأمثلة التاريخية على خلاف ذلك لا تحصى، فكم من أعلام مدرسة علمية قد بلغوا الغاية في الشهرة والتأثير مع التفاوت العلمي والتأثر بعَلَم المدرسة، وما ذلك إلا لأن الزمن سمح لهم بذلك، وإلا فهل المزني في نفسه أقل أهميةً من الجويني مثلًا، ولكن انظلال المزني بالشافعي لم يتح له فرصة عمق التأثير التي أتيحت للجويني. أختصر تلك الفكرةَ إذًا بأن الظل الأكبر - فالكلام عن الترتيب - الذي حجب أهميةَ ابن القيِّم ليس الظل الموضوعي، ولكن الظل التاريخي.

(2)

الضروري

نرجع إلى النقطة الثانية لأهمية ابن القيِّم، وهي المتعلقة بدوره في فهم وتمثُّل المنهج السلفي عمومًا، والتيمي خصوصًا. وإذا كانت أهمية ابن القيِّم قد توارت بعض الشيء بسبب سطوة شيخه، ولذا عبَّرتُ عنها بالأهمية «الغالبة»، فإن ضرورته في فهم المنهج التيمي هي ضرورة «دائمة». إنها مفارقةٌ أخرى أن يكون وجود الشيخ الذي كان سلبيًّا في تقدير أهمية ابن القيِّم؛ يكون هو نفسُه هنا إيجابيًّا في تقدير ضرورية ابن القيِّم.

مبدئيًّا لا يمكن إنكار أو تجاوز أهمية ابن تيمية وتأثيره على ابن القيِّم. هذا أمر تقولُه لك صفحات كتب ابن القيِّم. إنه تشابُه في المشرب والمنهج، وأسلوب الجدل، وحتى الاختيارات الجزئية. وهو أمرٌ لا ينكره ابن القيِّم بالمناسبة، بل يذكره بفخرٍ في كثير من الأحيان. ولا داعي هاهنا أن للتنبيه إلى أنّ هذا التشابُه يرجع إلى قناعةٍ كاملة من ابن القيِّم بصوابية منهج ابن تيمية الذي هو في نفسه يرجع إلى صوابية منهج السلف الذين يعبّر عنهم ابن تيمية، وليس منهج ابن تيمية كشخصٍ في حدّ ذاته. فليس هذا التشابه تقليدًا شخصيًّا من ابن القيِّم لابن تيمية. وهذا كلُّه بحسب رؤية وتصور ابن القيِّم، بغض النظر عما يحدث في الواقع بطبيعة الحال، فالممارسة لا يجب أن تطابق النظرية. وهذه مسألةٌ أخرى.

ولمّا كانت هذه المسألة واضحةً جلية، فقد قررها كثيرٌ ممن ترجم لابن القيِّم، ومن أحسن من عبّر عن ذلك الحافظ ابن حجر، حين يقول عنه: «لا يخرج عن شيء من أقواله [يعني أقوال ابن تيمية]، بل ينتصر له في جميع ذلك»، ويوضح أكثر فيقول: «وكل تصانيفه مرغوب فيها بين الطوائف، وهو طويل النفس فيها، يتعانى الإيضاح جُهدَه، فيُسهِب جدًّا، ومعظمها من كلام شيخه، يتصرف في ذلك، وله في ذلك مَلَكة قوية، ولا يزال يدندن حول مفرداته

وينصرها ويحتج لها»[3]. وهو تعبير حسَن: «يتصرف في ذلك»، حيث إن كثيرًا من أعماله على تصورات الشيخ هي تفصيل واحتجاج وتأسيس وجدل، حسنٌ جدًّا في معظمه.

قوبِلت هذه الملاحظة - الجلية - بحساسية غير موضوعية من السلفيين، لأنهم ربما اعتبروها اتهامًا لأصالة المنهج نفسِه، وهذا غير لازمٍ لما تقدّم. فالشوكاني والقنوجي - على سبيل المثال - حين نقلا هذا الكلام لابن حجر ردّا عليه بأن ذلك التشابُه يرجع في حقيقة الأمر لأن ابن القيِّم يتبع الأدلة كابن تيمية. فضلًا عن أن هذا الدفع أخص من الدعوى، لأن الدعوى هي المطابقة وليس سببها أو الحامل عليها، فإن هذا يجعل مجرد اتباع الدليل مفضيًا للتطابق شبه الكلي في المنهج والاختيارات، ولا شكّ أن هذا ليس بصحيح، لأنه يغفل عامل الاجتهاد والذاتية في الاستنباط من الأدلة، وإلا لم يختلف السلف والخلف في النظر في الأدلة. فالحاصل أن المدَّعى تامّ على حاله.

ومن الباحثين السلفيين الذي تعاطوا مع هذه القضية أيضًا، وانتهضوا لنقضها: الشيخ بكر أبو زيد في كتابه الحسَن عن ابن القيِّم، فتحت عنوان: «ابن تيمية ليس نسخةً من شيخه ابن تيمية»[4]، تعرض الشيخ لما أسماه الدعوى والشقشقة، وتتبع تاريخها مُرجعًا إياه لابن حجر، ثم الكوثري. نعم لا أوافق كلام الكوثري الذي نقله أبو زيد في تحقيقه للسيف الصقيل إن ابن القيِّم: «يردد صدى الأول في أبحاثه كلها، دون أن تكون له شخصية خاصة، بل هو ظل الأول في أبحاثه كلها دون أن تكون له شخصية خاصة»، فليس هذا دقيقًا، فلابن القيِّم شخصيته الخاصة، ولا ينافي هذا انسجامه وتماهيه مع تصورات ابن تيمية، كما سياتي مزيد بيانٍ لذلك في التطبيق الآتي. ولكن هذا لا ينفي أصل القضية. حاول أبو زيد نقض ذلك بذكر بعض المخالفات الجزئية لابن القيِّم لابن

---

(3) الدرر الكامنة، (5/ 138-140).

(4) بكر أبو زيد، ابن القيِّم: حياته وآثاره وموارده، (ص: 139-156).

تيمية[5]. وبعد الجهد توصّل إلى إثبات خلاف ابن القيِّم لشيخه في أربعة آراء، اثنان منهما حقيقيان، والآخران في رأيي خلاف في المدرك فقط، فأحدها في فسخ النُّسُك، حيث كان يرى الشيخ اختصاص وجوب الفسخ في حق الصحابة وجوازه في حق من بعدهم، وصرح ابن القيِّم بوجوبه في حق الجميع، وخلافٌ آخر في علة الربا، وثالث في اشتباه الأواني، ورابع في تفسير آية في الروح، ليقول بعدها بيقين: «فلعل في هذه الوجوه كفاية للمنصف، وقطعًا لعذر كل مُغرِض، وبيانًا يتجلّى معه أن مقالة الكوثري هذه لا قرار لها في ساحة العدل ونصاب الحق»[6]، والحق إنني أعتقد أن المغرض أو المنصِف، سواء، لن يكتفيا بمثل هذه الوجوه النادرة التي لا حُكمَ لها في خضمّ مئات المسائل، فحتى خلافات أصحاب الوجوه المقلدين المتمحضين في المذهب الواحد تُعدّ أضعافَ ذلك، فانظر ماذا ترى. والطريف أنّ أبو زيد قد ذكر محاولةً لباحثٍ آخر في بيان خلافات ابن القيِّم وابن تيمية، وهو عبد العظيم شرف الدين في كتابه عن ابن القيِّم، في مسألتين، في الرضاعة، والعِدد، وبيّنَ الشيخ بكر نفسُه وهمَه في ذلك، وأثبت أن اختيار ابن القيِّم فيهما مطابِق لشيخه أيضًا!

كما ذكرتُ من قبل، فليس هذا القول خاصًّا بابن حجر، الذي كان يتحفظ على ابن تيمية في بعض المسائل - حتى المنهجية -، بل إن عالمًا مجتهدًا ذا منزع سلفي، مثل ابن الوزير اليماني قد قال صراحة: «ولكنه [أي ابن القيِّم] مائلٌ إلى نُصرة شيخه ابن تيمية بالكُلِّيَّة، غيرُ متعرض لنصرة غيره»[7].

وفي الواقع، إن هذا التأثّر بابن تيمية ينبغي أن يكون متفهَّمًا بشدة. لم يكن ابن تيمية عالمًا عاديًّا، وهذا أمر اتفق عليه خصومه وأنصاره. لم يكن يسيرًا أن تفلت الطبقة المحيطة بالشيخ من سطوته وتأثيره الهائل. لقد استوعب الشيخُ

(5) بكر أبو زيد، (ص: 149-154).

(6) بكر أبو زيد، (ص: 156).

(7) العواصم والقواصم، (6/ 366).

جميعَ الحلقة حوله، وأشغلهم وبهرهم، حتى أسرهم، مع الوضع في الاعتبار أن هذه الحلقة لم تكن لمجموعة من الطلبة أو الأغمار، بل كانت تضم أسماء عظيمة كالمزي والذهبي والبرزالي. يكفي أن نستمع التاج السبكي وهو يتأسف قائلًا بحُنق ومرارة: «واعلم أن هذه الرُّفقة، أعني المزي والذهبي والبرزالي، وكثيرًا من أتباعهم؛ أَضَرَّ بهم أبو العباس ابن تيمية إضرارًا بيِّنًا، وحملهم من عظائم الأمور أمرًا ليس هيِّنًا، وجرَّهم إلى ما كان التباعُد عنه أولى بهم، وأوقفهم في دَكادِكَ من نارِ المرجوّ مِن الله أن يتجاوزها لهم ولأصحابهم»[8]. وفي الواقع أيضًا، ولكي نُنْصِفَ؛ فإنّ تلميذًا بهذا المستوى من العلم والتحقيق والجودة؛ لهو مفخرة كبيرة لابن تيمية، وتدل على عظمة الرجل وتأثيره.

ورغم أن هذه القضية واضحةٌ كما ذكرنا، فإنني أحيل القارئ على كتاب البروفيسور المطرودي، «ابن تيمية والمذهب الحنبلي»[9]، حيث عقد بحثًا في تأثير الشيخ في ابن القيِّم - في سياق بيان تأثيره على فقهاء الحنابلة قديمًا وحديثًا -، ولا تستهِن باختصاره، فإنه على قلة عدد صفحاته قد جمع فأوعى، وهذا الكتاب مهم جدًّا، بل هو أهم دراسة فقهية عن ابن تيمية في سياق المذهب الحنبلي فيما رأيتُ وعملتُ. وللشيخ مشهور في مقدمة تحقيق: إعلام الموقعين[10] بحث طويل في تأثر ابن القيِّم بابن تيمية، جمع فيه وأطال النفس أكثر، وأحسنَ، ولكنه رجع فدافع عن أصالة ابن القيِّم، وأحال على بحث بكر أبي زيد!، وقد عرفتَ الحال.

ومع ما تقدّم، فإن هذا لا ينفي أنّ لابن القيِّم شخصيتَه، والتي تظهر في أسلوب كتاباته، بل حتى في تصرفاته الشخصية. فبخلاف الصورة المأخوذة عن شيخه ابن تيمية من حِدَّة وشِدّة، وغضب وشظف، كما يقول الذهبي، خاصة ما

---

(8) طبقات الشافعية الكبرى، (10/ 400).

(9) وهو صادر عن دار ابن النديم والروافد (2019)، بترجمتي مع الصديق: أسامة عباس، (ص: 185-190).

(10) (1/ 145-161).

يعتريه في البحث، حتى إنه ليعظم جليسه مرة ويهينه مرات، كما يقول ابن رجب[11]، فإن ابن كثير الذي يصف نفسَه بأنه كان «من أصحب الناس له وأحب الناس إليه» يرى أن ابن القيِّم كان «كثير التودُّد، لا يحسد أحدًا ولا يؤذيه، ولا يستعيبه - لعلها: يستغيبه - ولا يحقد على أحد»[12]، وحتى خطه، يصف ابن كثير في الموضع نفسه بأنه خطٌّ حسن، بخلاف المعروف عن خط شيخه الرديء إلى درجة لا تصدَّق.

ربما لذلك نقف في سيرة ابن القيِّم على لمحات تفيد أن حُسن تصرفه قد ساعَدَه في بعض الأحيان على النجاة من مصير شيخه، ورغم كل شيء فقد استطاع الصلح مع الخصم القوي لشيخه قاضي القضاة تقي الدين السبكي، إلى حد رجوعه عن قوله في مسألة المحلل في السبق - الذي هو قول شيخ الإسلام بطبيعة الحال -، وكذا في مسألة والطلاق المعلق والطلاق ثلاثًا[13]، وهذا بغض النظر عن مدى حرية إرادته في هذه القضايا، وهي الأمر الذي ينبغي أن يكون موضعَ شكٍّ دائم. كما يبدو أن هذا النمط من التعامل قد مكَّنه من التعيين في بعض الوظائف التعليمية، وهو الأمر الذي لم يُتَح لابن تيمية، الذي اعترض بعض الفقهاء (الحنابلة) حتى على ارتزاقه من مدرسة ابن الحنبلي باعتباره مجتهدًا ليس حنبليًا - بصورة كافية على الأقل -[14].

شخصية ابن القيِّم العلمية أيضًا تظهر في أسلوبه المختلف عن أسلوب

---

(11) للدكتور عبد الله السفياني بحث جميل، متاح على الإنترنت، بعنوان: «هل كان ابن تيمية حادًّا؟»، يحسن بالمهتم الاطلاع عليه لمعرفة جميع أبعاد الموضوع. ولـ دونالد ليتل Donald P. Little ورقة بعنوان: Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose? (1975م)، تلقي بعضَ الضوء على أبعاد شخصية شيخ الإسلام ونفسيته، مع بعض المبالغة.

(12) البداية والنهاية، ط الفكر، (14/ 234).

(13) انظر: البداية والنهاية، (14/ 216، 232)، وحول المحلل، انظر: الدرر الكامنة، (5/ 140).

(14) انظر: إعلام الموقعين، (3/ 542).

شيخه. يتسم أسلوب الشيخ بالاستطراد، والتشبيك الكبير بين الموضوعات والمسائل والمجالات العلمية المختلفة، حتى إن القارئ غير الخبي بالنص التيمي قد يتوه في نصه ويعتقد أنه لا علاقة بين بعض عناصره والأخرى - وواقع الحال ليس كذلك -. يختلف الأمر مع ابن القيِّم الذي تتسم كتاباته - غالبًا - بتنظيم جيد، وطُول نفس عن شيخه، فهو مُسهب وشارح عميق، وهذه الملاحظة ذكرها ابن حجر. فرُبَّ فكرةٍ أو إشارةٍ أو سطرٍ أو فقرة أو فصل صغير لابن تيمية، يكون موضوعًا لصفحات طويلة في كتابات ابن القيِّم. وهذا يعلمه من لم ممارسة لكتابات الشيخيْن. يهتم ابن القيِّم بترتيب الحجج، وتنميق الأوجه، وتكثيرها، وتوضيحها، ويهتم أيضًا بالممارسات الحجاجية المتنوعة، بصورة تفوق كتابات أستاذه بكثير. كلمات أو فصول قصيرة من ابن تيمية في القدر قد تغدو شفاء العليل الطويل، وفتوى أو أخرى في عدم اشتراط المحلل في رهن السبق تتحول إلى كتاب ضخم في الفروسية، وفصول مطولة في الاستدلال والنقض والإبرام، رسالة قصيرة للشيخ حول فناء النار تتحول إلى فصول مناظرة باذخة بين خصمين مفترضين في صفحات وصفحات، حتى كلام شيخه الأطول في نحو بطلان التحليل أو القياس، أو درء التعارض بين العقل والنقل، يمكنك أن تضربه في ثلاثة أو أربعة على الأقل وأنت مطمئنٌ في كتابات ابن القيِّم. لا يستلزم شيئًا من ذلك بطبيعة الحال تفوّقًا موضوعيًّا أو علميًّا في هذه الموضوعات المشتركة، بل العكس صحيح في أغلب الأحيان تقريبًا، فكلمات ابن تيمية القليلة قد تحمل شحنات دلالية وآفاقًا علمية ومجالية هائلة، بصورة تفوق كتابات تلميذه المطوّلة.

بناء على ذلك، يظهر للقارئ بوضوحٍ لماذا نقول إن ابن القيِّم ضروري لفهم المعمار التيمي والسلفي. إنه الشرح والحاشية الفاخرة على المتن التيمي، وهو التطبيق والممارسة له أيضًا، كما سيأتيك الآن في النقطة التطبيقية الآتية. قد تكون الحاشية مهمةً جدًّا في كثير من الحالات، بل قد لا تقل أهميةً عن النص الأصلي، وهذا أمرٌ معروف. وبصفةٍ عامة فإن الشرَّاح المتقنين والموهوبين هم جزءٌ أساس من تاريخ العلم وأدبياته، بل لا يتم بناءُ العلم إلا بهم، فمن

يجرؤ على القول إنّ شراح أرسطو غير مهمّين مِثلًا. ببساطةٍ: الشرَّاح هم المكوِّنون لما يمكن أن يسمَّى: التقليد. إنهم من ينقلون البِنية العلمية من مرحلة: المقولات، إلى مرحلة التقليد.

إنها إذًا الضرورة المتمثِّلة في: تفصيل ما أجمله الشيخ، وإقامة الأبنية الاستدلالية والخطابية على تصوراته، وحتى تقديم الحكايات والمرئيات التي تبيِّن شخصية ابن تيمية وبعض أقواله العلمية التي قد لا نعثر عليها - بوضوحٍ على الأقل - فيما بلغنا من كتابات الشيخ، فهو عين أصحابه، وأبرز تلاميذه، وله مسردٌ مهم لمؤلفاته، ولذا أوصى ابن مري أن يقوم ابن القيِّم على جمع مؤلفات شيخه، وهو قد ورث كتبَ الشيخ بالفعل، وعقب صراعٍ مع السلطة.

(3)
الضروري مرة أخرى

وكي يكون الكلام تطبيقيًّا تتضح به هذه الفكرةُ السابقة عن مدى ضرورية ابن القيِّم في فهم البناء السلفي والتيمي وتمثّله، أستعرض هاهنا نموذجًا حول التعاطي القيمي مع تصور تيمي مهم. وهو المثال التطبيقي الذي سننفذ منه إلى النقطة الأخيرة: «الضار أحيانًا»، ومن خلاله سنبين المزيد من سمات شخصية ابن القيِّم العلمية والأسلوبية والمنهجية، وهو الذي يُظهر أيضًا بعضَ الفروق بينه وبين شيخِه في المعالجة والتناول.

أتناول هاهنا قضية: الاجتهاد والتقليد، باعتبارها مكوِّنًا أساسًا ورئيسًا في التصور الفقهي الإصلاحي لدى ابن تيمية فابن القيِّم. وأستغرب هاهنا أن هذا المحور المهم لم يُفْرد ببحث وافٍ في أوراق هذا الكتاب، وإنما وردتْ حوله شذرات ضئيلة في بحث: لحوم غير المسلمين، وكذا في ورقة: إعلام الموقعين، وذلك رغم مركزيته الشديدة في البناء التيمي السلفي، فضلًا عن ماجرياته التاريخية. صحيحٌ أن الشيخ تعرض لمحاكمات ومِحَن - وتلميذه -

بسبب مسائل عقدية مختلفة، ولكن ظلَّت نخبويتُها وقلة انتشارها وتأثيرها المحدود في المجتمع حائلًا دون تفاقمها. فلا يجب أن ننسى أن مِحَن الشيخ الكبرى، والسجن الذي مات فيه، وكان ابن القيِّم رفيقَه فيه واستمر بعده سنتيْن؛ كان بسبب المسألة الفقهية في نهاية المطاف.

أستعرض هاهنا النموذج الثنائي (التيمي/ القيِّمي) للتعامل مع نظام التقليد المذهبي الفقهي، الذي كان يمثِّل في عصر الشيخ طبيعةَ التفقه، على مستوى التعليم، والفتوى، والقضاء، حيث قدّم ابن تيمية تصوّرَه الإصلاحي للفقه، وهو **الإصلاح السلفي** للنظام الفقهي، بإعادة المركزية للدليل، وبخاصةٍ الدليل من الحديث، وتوسيع دائرة الأقوال المعتبرة وعدم حصرها في المذاهب الأربعة والتقيُّد بها.

بنية التصور الأساسية هي بطبيعة الحال في كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية. وأتى الطرح القيمي للمسألة نفسها امتدادًا لذلك التصور التيمي وتعبيرًا منسجمًا معه ليس أكثر. ولكن هذا التعبير القيمي كان أكثر وضوحًا، وأكثر صراحةً - أو حدّة -، وهو طردُه المستمرُّ على طول الخط، وهو الطرد الذي يتمادَى إلى مستوًى، أعتقد أن الشيخ ربما ما كان ليبلغه، على الأقل بهذه الطريقة. وهذا ما سيتضح معنا في الصفحات الآتية.

إن موقف ابن تيمية - الشيخ - من قضية التقليد المذهبي الفقهي: معقّد ومركّب، وليس تصوره ولا رأيه الإصلاحي فيها بسيطًا أو خطّيًّا، سواء على مستوى التقليد أو الاجتهاد، ولابد كي تتضحَ معالمُه للقارئ أن أقدِّم هذا النموذج التيمي في مراحلَ متدرجةٍ، وبصورة مختصرة، يمكن أن يراجعها الباحثُ المهتمُّ في مصادرها التي أشير إليها، ثم أبيِّن «تفاقم» هذا التصور في النموذج القيمي.

فمن حيث المبدأ يعظِّم ابنُ تيمية المذاهب السُّنِّيَّة وأئمتها، فهم «**الأئمة الأعلام**»، ويعتبر هذه المذاهب من الشرع المؤوّل الذي يحترم، سواء أووفق أم

خولف[15]. وهنا لا يختلف ابن القيِّم عنه شيخه، **فهو معظِّم للأئمة**، وهم سنده من أئمة السلف الذين يصول بهم ويجول في عامة مؤلفاته.

نرجع إلى مرحلة متقدمةٍ أكثر في النموذج التيمي، وهو أنه مع ذلك التعظيم للأئمة، وبخاصة الأئمة المقلَّدين لدى المذاهب الأربعة، **ولكن**: لا يجب تقليد واحدٍ **بعينه** إلا النبي صلى الله عليه وسلم. فيقول: «ولا يجب تقليد واحد بعينه غير النبي صلى الله عليه وسلم»[16]، بل إن من يزعم ذلك تلزم استتابته: «من أوجب تقليدَ إمام بعينه؛ استتيب، فإن تاب وإلا قتل. وإن قال ينبغي: كان جاهلًا ضالًّا»[17]. فتلك المرحلة المبدئية - والشاذة - من النظام المذهبي التي توجِب اتباع إمامٍ معيَّن؛ تخلص منها ابن تيمية مباشرة وبمفاصلة. وهي لزوم مذهب واحد في جميع أقواله وذلك على سبيل الإلزام بواحد بعينه، يعني أن يقال بوجوب تقليد مذهب أبي حنيفة أو أحمد ونحوهما. فينص ابن تيمية أنه لا يجب تقليد أحد من الأئمة بعينه في جميع الدين. فيقول: «لا يجب على المالكي ولا على غيره تقليد أحد من الأئمة بعينه في جميع الدين **باتفاق الأئمة الكبار**»[18]. ويضيف على ذلك أنه مخالف للاعتقاد السليم، بل يوجب الاستتابة لمخالفته الاختصاص الواجب للرسول بالمتابعة، وهذا واضح، فإنه لا يجب تقليد إمام بعينه، وهذا لا يدعيه عامة الفقهاء المتمذهبين المقلدين إلا شرذمة من الغلاة، تخلّص النظامُ المذهبي نفسُه من أقوالهم، وتصالح مع التقسيم الرّباعي وتبادل الاعتراف الداخلي به، متجاوزًا هؤلاء المتعصبين، ومتجاوزًا التاريخ التأسيسي للمذاهب وموقف بعض أئمتها من بعضهم الآخر أيضًا.

ثم ننتقل إلى المرحلة التالية، وهي رأي ابن تيمية في **النظام المذهبي نفسه**،

---

(15) انظر: مجموع الفتاوى، (11/ 430).

(16) مختصر الفتاوى المصرية، (73).

(17) الفتاوى الكبرى، (5/ 556).

(18) مختصر الفتاوى المصرية، (41).

وعمومًا، بقطع النظر عن **النظام الرباعي** الذي سيأتي الكلام عليه. والنظام المذهبي يعني **اتباع إمام واحد، غير معين**؛ كي نخرج من قضية وجوب تقليد واحد بعينه التي لم يَعُد يقول بها كبيرُ أحد أصلًا، بمعنى أن **يقلد في الفقه إمامًا واحدًا، يتبعه في جميع مسائل الدين وأبوابه، رخصًا وعزائم**. ولا شك أن هذه هي صورة النظام المذهبي التقليدي المعروفة. سواء أكان ذلك على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، أو على سبيل الجواز بحيث يكون له أن يخالف إلى غيره من الأئمة، سواء من الأربعة فحسب وفق التصور المتأخر للفقه الرباعي، أم خارجهم أيضًا. فالكلام هنا عن نفس مشروعية اتباع واحد غير معين في جميع الدين، ولو مع التجويز النظري لمخالفته، فضلًا عن عدم استحبابها أو منعها؛ فهذا أوضح وأولى.

ونلاحظ هاهنا أن ابن تيمية يعبّر عن رأيه بصور متنوعة، بعضها خفِيٌّ وبعضها أقل خفاءً، وبعضها وهو **الأقل يصل** إلى حد الجلاء. ففي أحيان، يستعرض الخلاف في الالتزام المذهبي الكامل، ثم **يستحسن** عدم الالتزام المذهبي، والمصير إلى المخالفة الراجحة للمذهب. «بل غاية ما يقال: إنه **يسوغ** أو **ينبغي** أو **يجب** على العامي أن يقلد واحدًا لا بعينه من غير تعيين زيد ولا عمرو. وأما أن يقول قائل: إنه يجب على العامة تقليد فلان أو فلان فهذا لا يقوله مسلم. ومن كان مواليا للأئمة محبًّا لهم **يقلدُ كلَّ واحد منهم فيما يظهر له أنه موافق للسنة؛ فهو محسن في ذلك. بل هذا أحسن حالاً من غيره**. ولا يقال لمثل هذا مذبذب على وجه الذم»[19]. ففي هذا النص يستعرض ابن تيمية أن تقليد واحد في جميع الدين إما واجب، أو مستحب (ينبغي)، أو جائز (يسوغ) -مؤقتًا-. وينص نصًّا أن المستحب ألا يقلّد واحدًا، بل الأحسن أن يتنوع، فهذا يعني أن التقليد بنظامه المذهبي ليس بواجب، ولا مستحب. فيبقى في دائرة **السائغ**. والسواغ لفظ عام، لا يستلزم معرفة اختيار ابن تيمية، فقد يكون الشيء سائغًا لكنه مكروه أو حتى ممنوع في رأيه. كما سيتضح لاحقًا.

---

(19) مجموع الفتاوى، (22/ 249).

ونلاحظ استعمال ابن تيمية للفظ **السواغ** ذلك - ومشتقاته - حول هذه المسألة مرارًا[20]. هنا يطرح الشيخ مجرد **السواغ** للتقليد، بعيدًا عن الوجوب - كما نفي نصًا - فضلًا عن الاستحباب، كما سبق - وسيأتي - من استحبابه الاختيارَ وعدم الالتزام المذهبي.

ولكن الشيخ لا يكتفي بذلك، بل يستمرّ في تصريحاته بأن الاختيار التلفيقي (أحسن/ الصواب / أولى بالحق) من الالتزام المذهبي الكامل. فيقول: «وقول القائل: **لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة**: إن أراد أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقين **فقد أحسن، بل هو الصواب من القولين**. وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها، بل أخالفها فهو مخطئٌ في الغالب قطعًا؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة. ولكن تنازع الناس هل يخرج عنها في بعض المسائل على قولين...، **وأما من عُرض عليه حديثٌ فقال: لو كان صحيحًا لما أهمله أهل مذهبنا؛ فينبغي أن يُعزَّرَ هذا على فرط جهله وكلامه في الدين بلا علم، والكذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم الذنوب. وقد اختلُف هل هو فسق أو كفر على قولين**»[21]. ونلاحظ أن عَجُزَ كلامه مهم جدًّا في **الطريقة السلفية** في الاستدلال بالنصوص وعدم جواز مقابلتها بالتقليد.

ويقول ابن تيمية في المعنى نفسِه، من تحسين بل تصويب عدم الالتزام المذهبي التام: «إذا كان الرجل متبعًا لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد: ورأى في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه؛ **كان قد أحسن في ذلك** ولم يقدح ذلك في دينه ولا عدالته بلا نزاع؛ بل **هذا أولى بالحق وأحب**

---

(20) انظر: مجموع الفتاوى، (11/ 507)، و(20/ 209). وهو استعمال دقيق كعادة ابن تيمية حين يريد التدقيق فيستعمل من الألفاظ والعبارات ما يوزن بميزان الذهب. وذلك لرغبة ابن تيمية في عدم الصراع حول تلك القضايا، على الأقل في تلك السياقات الجانبية.

(21) مختصر الفتاوى المصرية، (61).

إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ممن يتعصب لواحد معين غير النبي صلى الله عليه وسلم كمن يتعصب لمالك أو الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة ويرى أن قول هذا المعين هو الصواب الذي ينبغي اتباعه دون قول الإمام الذي خالفه. فمن فعل هذا كان جاهلًا ضالًّا؛ **بل قد يكون كافرًا**؛ فإنه متى اعتقد أنه يجب على الناس اتباع واحد بعينه من هؤلاء الأئمة دون الإمام الآخر؛ **فإنه يجب أن يستتاب** فإن تاب وإلا قتل»[22].

ثم يعمّق ابن تيمية هذه الأحسنية والأصوبية، التي تستلزم بطبيعة الحال نفيَ وجوب التقليد المذهبي واستحسانه، إلى حد التصريح بعدم وجوبه وعدم لزومه، بل **والإيماء** لعدم مشروعيته، وهذه رتبة أدنى دينيًّا من عدم الوجوب، فهي رتبة مرجوحة ومفضولة، ولكنها داخلة في العنوان العام للسواغ، فإن هذا اختيار جزئي له بعد تصحيح السواغ العام. فيقول مثلًا: «وأما تقليد المستفتي للمفتي: فالذي عليه الأئمة الأربعة وسائر أئمة العلم أنه ليس **على أحد، ولا شُرع له**: التزام قول شخص معين في **كل ما يوجبه ويحرمه ويبيحه**؛ إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. لكن منهم من يقول: على المستفتي أن يقلد الأعلم الأروع ممن يمكنه استفتاؤه. ومنهم من يقول: بل يخير بين المفتين. وإذا كان له **نوع تمييز** فقد قيل: **يتبع أيَّ القولين أرجح عنده بحسب تمييزه**، فإن هذا أولى من التخيير المطلق. وقيل: لا يجتهد إلا إذا صار من أهل الاجتهاد. **والأول أشبه**. فإذا ترجح عند **المستفتي** أحد القولين: إما **لرجحان دليله بحسب تمييزه**، وإما لكون قائله أعلم وأروع: **فله ذلك وإن خالف قوله المذهب**»[23]؛ فإن الله «أمر عند التنازع بالرد إلى الله وإلى الرسول؛ إذ المعصوم لا يقول إلا حقًّا. ومن عُلِم أنه قال الحق في موارد النزاع؛ وَجَبَ اتباعُه كما لو ذكر **آية من كتاب الله تعالى أو حديثًا ثابتًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصد به قطع النزاع. أما وجوب اتباع القائل في كل ما يقوله من غير ذكر دليل يدل على صحة ما**

---

(22) مجموع الفتاوى، (22/ 248-249).

(23) مجموع الفتاوى، (33/ 168).

يقول؛ فليس بصحيح؛ بل هذه المرتبة **هي مرتبة الرسول** التي لا تصلح إلا له»[24].

نلاحظ في هذين النصين، وغيرهما مما نقلنا: ربط ابن تيمية ذلك بمعنى متابعة الرسول الواجبة، وهو مكوّن عقدي في الفقه، وهو ما يدعم رؤية **الإصلاح السلفي** للفقه التي تقدّم ذكرها. وهذا الربط بطاعة الرسول والأصل الإيماني لها: يعمقه ابن تيمية بصورة أكبر في فتوى صريحة عن حكم عدم الانتساب للمذاهب جملة، والانتساب إلى عموم الإسلام، كأن يقال: **محمدي (سلفي؟)**. فقد سئل: «ما تقول السادة العلماء أئمة الدين - رضي الله عنهم أجمعين - في رجل سئل إيش مذهبك؟ فقال: **محمدي** أتبع كتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم فقيل لا: ينبغي لكل مؤمن أن يتبع مذهبًا، ومن لا مذهب له فهو شيطان، فقال: **إيش كان مذهب أبي بكر الصديق والخلفاء بعده** - رضي الله عنهم -؟ فقيل له: لا ينبغي لك إلا أن تتبع مذهبًا من هذه المذاهب، فأيهما المصيب؟ أفتونا مأجورين»، فأجاب: «**إنما يجب على الناس طاعة الله والرسول** وهؤلاء أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم في قوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النِّسَاء: 59] إنما تجب طاعتهم تبعا لطاعة الله ورسوله لا استقلالا ثم قال: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النِّسَاء: 59]. وإذا نزلت بالمسلم نازلة فإنه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، **ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يوجبه ويخبر به، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك**»[25]. وهذه الفتوى تعني، ببساطة؛ أن ابن تيمية يصحح طريقة عدم

---

(24) مجموع الفتاوى، (35/ 121).

(25) مجموع الفتاوى، (20/ 208-209).

الالتزام المذهبي، **طريقة الشخص المحمدي** المذكور في السؤال، الذي لا يرى أنه يلزمه الالتزام بأي مذهب من المذاهب المعروفة.

وحتى الآن: يمكن لمتبعي النظام المذهبي التقليدي الصارم أن ينفصلوا من بناء ابن تيمية وتصوره الإصلاحي للفقه، بأنه يسوغ لديهم مخالفة التقليد إلى تقليد إمام آخر - وإن كانوا على المستوى النظري يصححون الالتزام بجميع قول المجتهد، بل أغلبهم يُلزمون به في الفتوى بخلاف عمل النفس، وهو ما يرفضه ابن تيمية صراحةً كما تقدم -. ومع ذلك فإنّ الأصل العام الواقعي للتمذهب التقليدي أنه اتباع لواحد في كلِّ ما يقول، وهو ما يخدش بمقام متابعة الرسول كما قال ابن تيمية، وكما سننقله واضحًا من كلامه وكلام ابن القيِّم في الرأي في النظام المذهبي المعهود أصلًا. ولكن لا يمكن الانفصال من أن ابن تيمية لا يجيز تلك المخالفة فحسب، ولكن يستحسنها ويراها الصواب، بما يعني أنه لا يرى النظام المذهبي الملتزم هو المستحسن ولا الصواب. ولن يفوتنا هاهنا أيضًا أن ابن تيمية يسوِّغ تلك المخالفة لإمام المذهب باجتهاد ونظر أيضًا لا بتقليد لمجتهدٍ آخر فحسب. وهذه مخالفة أخرى للنظام المذهبي. نعم يمكن للطرف الآخر أن يقول إنني لا أمنع ذلك، فمن كانت له أهلية الاجتهاد فله ذلك. ولكن من الواضح أن كلام ابن تيمية ليس فيمن يملك أهلية الاجتهاد بعموم لأنه يتكلم عمن يقلّد إمامًا بالأساس، وقصارى ما يمكن الدفع به في ذلك أن هذا يطّرد مع اختيار ابن تيمية تجزؤَ الاجتهاد، ولكن كلام ابن تيمية ليس واقعًا على تجزؤ الاجتهاد، لأنه يصرح أن هذا الترجيح جائز من «أكثر من يميّز في العلم من المتوسطين» فضلًا عن المتقدمين فيه، وأنه يختار الأقرب من الأدلة في اجتهاده بحسب تمييزه، فيقول: «**وأكثر من يميز في العلم من المتوسطين** إذا نظر وتأمل أدلة الفريقين، بقصد حسن ونظر تام؛ ترجح عنده أحدهما، لكن قد لا يثق بنظره بل يحتمل أن عنده ما لا يعرف جوابه، **فالواجب** على مثل هذا **موافقته للقول الذي ترجح عنده بلا دعوى منه للاجتهاد**. كالمجتهد في أعيان المفتين والأئمة إذا ترجح عنده أحدهما قلده. **والدليل الخاص الذي يرجح به قول على قول؛ أولى بالاتباع من دليل عام على أن أحدهما أعلم وأدين، وعلم الناس**

بترجيح قول على قول؛ أيسر من علم أحدهم بأن أحدهما أعلم وأدين؛ لأن الحق واحد، **ولا بد ويجب** أن ينصب على الحكم دليلًا، وأدلة الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع وتكلم الصحابة فيها وإلى اليوم بقصد حسن بخلاف الإمامية»[26]، فذلك المتوسط هو أيضًا ما يعبّر عن تارة أخرى بصفته: «**النبيه** الذي سمع اختلاف العلماء وأداءهم في الجملة وعنده ما يعرف به رجحان القول».

وهنا ننتقل إلى مرحلةٍ جديدة، يتجاوز فيها ابنُ تيمية أيضًا ما ذكرناه من الاستحسان والأصوبية: **إلى وجوب** أن يخالف إِمامَه إن ترجَّح عنده مخالفته، وهذا معناه أنه لا يسوغ له ساعتها أن يبقى على تقليد المذهب في ذلك القول، وهذا متضافر مع ما ذكرناه في نقل قريب من أنه (لا يُشرع له)، فيقول: «وفي **لزوم التمذهب بمذهب وامتناع الانتقال إلى غيره**: وجهان في مذهب أحمد وغيره، وفي القول بلزوم طاعة غير النبي - صلى الله عليه وسلم - في كل أمره ونهيه، **وهو خلاف الإجماع وجوازه فيه ما فيه**... ومن كان مُتَّبِعًا لإمامٍ فخالَفَه في بعض المسائل لقوة الدليل أو لكون أحدهما أعلم وأتقى؛ فقد **أحسن**. وقال أبو العباس: في موضع آخر: بل **يجب عليه**، وإنَّ أحمد نص عليه»[27]. وهذا في سياق اختياراته، فهو الأخير الذي استقرَّ عليه.

نقف هاهنا قليلًا، ومؤقتًا، لننظر إلى **التصور القيمي** للقضية نفسها، وهي حكم التزام العامي بمذهب معيَّن من المذاهب المعروفة. يعبّر ابن القيِّم عن تصور ابن تيمية نفسِه، ولكن بطرده والتزامه، فهو يصرح أن الصواب **المقطوع به** عدم الالتزام بمذهب معين، فيقول: «وهل يلزم العامي أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟ فيه مذهبان: أحدهما: لا يلزمه، **وهو الصواب المقطوع به**؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، **ولم يوجب الله ولا رسوله**

---

(26) الفتاوى الكبرى، (5/ 556).

(27) الفتاوى الكبرى، (5/ 556-557).

على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده دينه دون غيره، وقد انطوت القرون الفاضلة مبرأةً مبرأً أهلُها من هذه النسبة»[28]. كما نلاحظ، لقد طوى ابن القيِّم ببساطةٍ كثيرًا من المراحل التي سلكها ابن تيمية، من السواغ إلى خلاف الأحسنية والأصوبية إلى الوجوب، ليصل هو إلى الصواب المقطوع به فورًا. وهذا المعنى يجليه ابن القيِّم ويبلغ به مداه بصريح العبارة، إذ يصف **التقليد المذهبي بالبدعية**، فيقول: «ولا يلزم أحدًا قط **أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة، بحيث يأخذ أقواله كلها ويدع أقوال غيره**. وهذه **بدعة قبيحة حدثت في الأمة**، لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام، وهم أعلى رتبة وأجل قدرًا وأعلم بالله ورسوله من أن يلزموا الناس بذلك، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة»[29]، لينفجر ابن القيِّم قائلًا: «إنا نعلم **بالضرورة** أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ **رجلًا منهم يقلده في جميع أقواله فلم يسقط منها شيئًا، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئًا**. ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين، فليكذبنا المقلدون برجل واحد سلك **سبيلهم الوخيمة** في القرون الفضيلة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، **وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله** صلى الله عليه وسلم»[30].

إن ما ذكره ابن القيِّم في تلك المسألة مستمدٌّ من روح كلام ابن تيمية الذي جمعناه ونقلناه وبينّا مواضع الشاهد فيه. ليس كلامه متطابقًا لكلام ابن تيمية كما هو واضح، ولكنّه يمدُّ حبلَ ابن تيمية، ويطرده، ويكشف عنه - وهذا كثيرٌ في أغلب المسائل -.

---

(28) إعلام الموقعين، (4/ 201).

(29) إعلام الموقعين، (4/ 202).

(30) إعلام الموقعين، (2/ 145).

ثم ننتقل إلى المرحلة التالية، وهي الإلزام بتقليد مذهب ما غير معين من المذاهب الأربعة المعروفة، ومن ثَمَّ حكم الخروج عن المذاهب الأربعة. وهي المسألة التي لم تكن معروفة في القرن الستة الأولى للفقه، لكن حدثت بعد ذلك، وترسخت شيئًا فشيئًا في عصر الشيخ، ثم ما بعده في العصور المتأخرة بصورة أكثر رسوخًا. فيقرر ابن تيمية صحة تقليد غير الأربعة، ومطلق الخروج عنهم بالنظر أو التقليد، وهما مرتبتان.

فيصرح ابن تيمية بوضوح: «**لا ريب أن الله لم يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم، هذا لا يقوله عالم**»[31]. ولهذا النصّ أولٌ مهم سنرجع إليه قريبًا. ويقرر في كلامٍ آخر مهم: «**إبطال القول لمجرد مخالفته للأربعة؛ هو مخالف لأقوال الأربعة ولأتباع الأئمة الأربعة: فهو باطل بالإجماع**»[32]، وقال في السياق نفسِه: «أنهم قالوا[33] يُمْنَع من الفتاوى الغريبة المردودة عند **الأئمة الأربعة** وغيرهم من أئمة المسلمين. والحكم به باطل بالإجماع؛ فإن **الأئمة الأربعة متفقون على أنه إنما ينقض حكم الحاكم إذا خالف كتابًا أو سنة أو إجماعًا أو معنى ذلك**. فأما ما وافق قول بعض المجتهدين في مسائل الاجتهاد؛ فإنه لا **ينقض لأجل مخالفته قول الأربعة**، وما يجوز أن يحكم به الحاكم يجوز أن يفتي به المفتي بالإجماع؛ بل الفتيا أيسر؛ فإن الحاكم يُلزم والمفتي لا يُلزم. فما سوَّغ الأئمة الأربعة للحاكم أن يحكم به فهو يسوغون للمفتي أن يفتي به بطريق الأولى والأحرى. **ومن حكم بمنع الإفتاء بذلك؛ فقد خالف الأئمة الأربعة وسائر أئمة المسلمين. فما قالوه هو المخالف للأربعة وسائر أئمة المسلمين، فهو باطل بالإجماع**»[34].

---

(31) مختصر الفتاوى المصرية، (61).

(32) مجموع الفتاوى، (27/ 304).

(33) هذا الكلام والذي قبله هو في سياق أوجه دفع الشيخ ببطلان الفتوى التي أصدرها الفقهاء بحَبْسِه لرأيه في مسألة شد الرحل لمجرد الزيارة.

(34) مجموع الفتاوى، (27/ 303-304).

يلتقط ابن القيِّم طرف الخيط، فيصرح بالمنع من لزوم أحد المذاهب الأربعة بالخصوص دون غيرها من مذاهب المجتهدين، يقول: «وأبعد منه قول من قال: **يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة. فيالله العجب، ماتت مذاهبُ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الإسلام، وبطلت جملة، إلا مذاهب أربعة أنفس فقط من بين سائر الأئمة والفقهاء، وهل قال ذلك أحد من الأئمة أو دعا إليه أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه عليه؟** والذي أوجبه الله تعالى ورسوله على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة»[35]. إن سيما الإصلاح السلفي للفقه التي تقدّم ذكرها في مشروع ابن تيمية الإصلاحي للفقه واضحةٌ جدًّا هاهنا، بل هي اللب الأساس لكتاب إعلام الموقعين كما سيأتي، فهو يتكلم عن توسيع دائرة الأقوال الاجتهادية بدءًا من «مذاهب أصحاب رسول الله». بل إنه يوسع ذلك التصورَ ويعممه على جميع الأنظمة المقنَّنة في الشريعة، سواء في الفقه أو الحديث أو القراءات، فالواجب اتباع ما عليه حُجّةٌ مطلقًا، والحُجّةٌ أمر لازم، ليس إضافيًّا يعرف بشخص أو كتاب أو جهة. يقول: «وعلى هذا فله أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، **ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأمة**، كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد، بل إذا صح الحديث وجب عليه العمل به حجازيًّا كان أو عراقيًّا أو شاميًّا أو مصريًّا أو يمنيًّا، وكذلك لا يجب على الإنسان التقيد **بقراءة السبعة المشهورين** باتفاق المسلمين، بل إذا وافقت القراءة رسم المصحف الإمام وصحت في العربية وصحَّ سندها؛ جازت القراءة بها وصحت الصلاة بها اتفاقًا[36]، بل لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان، وقد قرأ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بعده؛ جازت القراءة بها ولم

---

(35) ابن القيِّم، إعلام الموقعين، (4/ 202).

(36) قال: اتفاقًا، ولكن الجمهور - من أصحاب المذاهب على الأقل - أنه لا يكفي صحة الإسناد للقراءة في الصلاة، بل التواتر، فتأمل.

تبطل الصلاة بها على أصح الأقوال،...، ولكن ليس له أن يتبع رخص المذاهب وأخذ غرضه من أي مذهب وجده فيه، بل عليه اتباع الحق بحسب الإمكان»[37].

إن هذا التجاوُز للإطار والتقنين كان هدفًا للمشروع التيمي وامتداده القيمي للإصلاح، هذا النزوع الذي حدَا بأحد المحبّين لابن تيمية، وتلاميذ ابن القيِّم المبجّلين له لأن يكتب رسالةً في المنع من الخروج عن المذاهب الأربعة، كان يقصد بها ابنَ تيمية وتيارَه في المقام الأول. والمقصود هو الحافظ والفقيه الحنبلي ابن رجب.

صحيحٌ أن لابن تيمية كلامًا يفهم منه البعض عدم تجويزه الخروجَ عن المذاهب الأربعة، إلا أن هذا الفهمَ ليس بصحيح، وكيف يصحّ مع ما نقلناه من تصريحات واضحة لا لبسَ فيه، بل هو منسجم مع كلامه الذي تقدّم إيراده في في تعظيم المذاهب الأربعة وأئمتها وعلو رتبتها، وهو الموقف الذي لا يمثل خلافًا بين ابن تيمية وابن القيِّم من جهة وأرباب هذه المذاهب من جهةٍ أخرى. وهذا الكلام هو قول ابن تيمية: «قول القائل: **لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة**: إن أراد أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقين فقد أحسن بل هو الصواب من القولين. **وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها، بل أخالفها فهو مخطئ في الغالب قطعًا؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة. ولكن تنازع الناس هل يخرج عنها في بعض المسائل على قولين**. وقد بسطنا ذلك في موضع آخر. وكثيرًا ما يترجح قول من الأقوال **يظن الظن أنه خارج عنها ويكون داخلاً فيها**، لكن لا ريب أن الله لم **يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم هذا لا يقوله عالم**، وإنما هذا كما يقال أحاديث البخاري ومسلم فإن الأحاديث التي رواها الشيخان فصححاها قد صححها من الأئمة ما شاء الله، **فالأخذ بها لكونها قد صحت لا لأنها قول شخص بعينه**»[38].

---

(37) إعلام الموقعين، (4/ 202-203).

(38) مختصر الفتاوى المصرية، (61).

فهذا الكلام لا يعارض التأصيل السابق له ولا لابن القيِّم؛ فإن للمذاهب الأربعة بتنوعها النزوعي والمنهجي بين الرأي والحديث، وتفاوتها الجغرافي بين المواضع المختلفة بما يستلزمه من سعة الاطلاع على النصوص؛ ما يجعل اتفاقها على قول، أو خروج قول عن مجموع أقوالها المختلفة: يحتاج مزيدًا من التأني والبحث، لأن عامة الشريعة لا تخالف اتفاق هذه المذاهب أو بعض أقوالها. فهذا لا يعني أن اتفاقها حجة، لأن البحث بحث حجيات، وكذلك لا يعني أن ثقل اتفاقها أو مجموع أقوالها هو لأمر حُجي، ولكنه لأمر واقعي حصولي استقرائي للأسباب الموضوعية السابقة، كما مثّل ابن تيمية بالاحتجاج بحديث البخاري لا لأنه اختاره شخصيًا ولكن لصحته في نفسه. والحال كما نرصد في كلمة إسحاق بن راهويه الشهيرة «إذا اجتمع الثوري، والأوزاعي، ومالك على أمر فهو سنة»، فعلّق عليها الذهبي تعليقًا نفيسًا، فقال: «قلت: بل السنة: ما سنه النبي -صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الراشدون من بعده، والإجماع: هو ما أجمعت عليه علماء الأمة قديما وحديثا، إجماعًا ظنيًا أو سكوتيًا، فمن شذ عن هذا الإجماع من التابعين، أو تابعيهم لقول باجتهاده، احتمل له، فأما من خالف الثلاثة المذكورين من كبار الأئمة، فلا يسمى مخالفا للإجماع، ولا للسنة، **وإنما مراد إسحاق: أنهم إذا اجتمعوا على مسألة، فهو حقٌّ غالبًا، كما نقول اليوم: لا يكاد يوجد الحق فيما اتفق أئمة الاجتهاد الأربعة على خلافه، مع اعترافنا بأن اتفاقهم على مسألة، لا يكون إجماع الأمة**، ونهاب أن نجزم في مسألة اتفقوا عليها، بأن الحق في خلافها»[39]. فالحال أن القضية اعتبار إضافي، لا حُجِّيّ.

ومن هنا، وكما تقدّم ذكره، نستطيع أن نستخلِص أن الملمحيْن الأساسيين لمشروع الإصلاح السلفي للفقه عند ابن تيمية، هما: إعادة الاعتبار للدليل في

---

(39) سير أعلام النبلاء، (7/ 116-117).

بحث الفقه وبخاصة نصوص الحديث وآثار السلف، وتوسيع دائرة اعتبار الاجتهاد والمجتهدين عن المذاهب الأربعة.

وقد التزم ابن تيمية ذلك الطريقَ في النهاية، كما هو معروف من سيرته. فالممارسة العملية التيمية تُغني عن البحث عن رأيه، وهو ما حكاه عنه الذهبي إذ يقول: «**وله الآن عدَّة سنين لا يُفتي بمذهب معيَّن، بل بما قامَ الدليلُ عليه عنده**»[40]، وقضيته في فتوى شد الرحل للزيارة، ومسألة الطلاق أشهر من أن تذكر[41]، وهي المسألة التي يحكي عنها صاحبُنا **ابن القيّم في فخر**: «وحكاه - أي دخول الكفارة يمين الطلاق - شيخُ الإسلام عن جماعة من العلماء الذين سَمَتْ هِمَمُهم وشرُفَتْ نفوسُهم فارتفعت عن **حضيض التقليد المحض إلى أوج النظر والاستدلال**،...؛ **فعطلت لفتاواه مصانع التحليل**، وهدمت صوامعه وبيعه، وكسدت سوقه، وتقشعت سحائب اللعنة على المحللين والمحلل لهم من المطلقين، **وقامت سوق الاستدلال بالكتاب والسنة والآثار السلفية، وانتشرت مذاهب الصحابة والتابعين** وغيرهم من أئمة الإسلام للطالبين، وخرج من حبس **تقليد المذهب المعين** به من كرمت عليه نفسه من المستبصرين، فقامت قيامة أعدائه وحساده ومن لا يتجاوز ذكر أكثرهم باب داره أو محلته»[42]، وهذا يبين الاندماج الكامل في التصور بين الشيخ وتلميذِه العالِم المحقِّق.

نلتمس أخيرًا معالِمَ هذا المنهج الإصلاحي للشيخ لدى تلميذه **ابن القيّم**. لهذا المنهج آثارُه الواضحة في أغلب أعمال ابن القيِّم، ولكن يبرز ذلك بصورة واضحة ومنهجية في موسوعته «إعلام الموقّعين»، ففيه انتصر لطريقة اتباع الدليل، وردّ على التقليد والمقلدة وأصحاب الرأي المذموم عنده ردودًا

---

(40) نبذة من سيرة شيخ الإسلام للذهبي (الدرة اليتيمية)، ضمن: علي العمران، تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام، (ص: 43).

(41) يمكن الرجوع لكتاب الأستاذ ياسر المطرفي: حركة التصحيح الفقهي: حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق، الصادر عن مركز نماء.

(42) إعلام الموقعين، (4/ 87-88).

قاسية[43]، وأفرد فصلًا من أجل القول «**في جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوي الصحابية**، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء **المتأخرين** وفتاويهم، وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلمَّ جرًّا وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب»[44]. لقد كانت هذه المسألة من الشواغل التيمية المهمة، والتي يرجع إليها تأسيسُه الفقهي لإحدى أشهر مسائله الجدلية، وهي مسألة تلعيق الفقهاء، إذ استند فيها لأقوال منسوبة لبعض الصحابة والتابعين، وكان من أوجه الدفع الأساسية لدى مخالفيه أن هذه الأقوال للسلف لا ينبغي تقليدها أو اعتبارها، وتكلم على ذلك السبكي - وهذا البحث أصله جويني إلى حدّ كبير - في رده على الشيخ، لأن هذه المذاهب غير منقولة بصورة كافية أو تامة، أو أن تصويرها غير محرّر ولا منضبط، ونحو ذلك، فردّ عليه الشيخ ردًّا جامعًا[45]، استفادَه ابن القيِّم في البحث المشار إليه.

ومن هذا يتضح، كيف يشترك التصور التيمي مع التصور القيمي في مسألة الموقف من النظام المذهبي الفقهي التقليدي، الذي كان يمثِّل معنى النظام القانوني في المجتمع حينها كما تقدّم ذكره، والأطروحة الإصلاحية لهذا الفقه، وكيف يبرز الانسجام بل التطابق في روح هذا التصور بينهما، وكيف برزت الآليات القيمية في تقديم هذا التصور، بصورة طردية، وواضحة، ومفصَّلة

---

(43) انظر على سبيل المثال: إعلام الموقعين، ط مشهور: (2/ 129): القول في التقليد وانقسامه، و(2/ 137): التقليد والاتباع، و(2/ 14): عقد مجلس مناظرة بين مقلد وبين صاحب حجة. وذلك فضلًا عن المباحث المتعلقة بالرأي وأنواعه والمذموم منه وما يدخل فيه في كتب متأخري الفقهاء، والقياس وأنواعه، انظر: (1/ 37-إلى آخر المجلد الأول).

(44) إعلام الموقعين، (4/ 90).

(45) انظر: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، (2/ 761-770) من ثمانية أوجه، ومعها وجهان تتمة العشرة ليسا في محل البحث المقصود هنا.

وموسَّعة، وهي مُدَّعياتنا في ملامح العمل العلمي لابن القيِّم بالنسبة لابن تيمية، الذي يتدرج، ويلمّح أكثر مما يصرّح نظرًا لحساسية الموضوع من جهة، ولكون فسادهِ المتطلِّب للإصلاح ليس محضًا في نظره.

وذلك جميعه يرجع إلى نظرية شيخ الإسلام التي أسميها **دوائر الإصلاح**، الأقرب فالأقرب: «الفقه، فالتصوف، فالكلام، فالفلسفة»، وما يترتب على ذلك من إمكانية التعاطي فالمفاصلة بصورة متدرجة بحسب قرب هذه الدوائر. وقد ذكرتُ تصوري لهذه النظرية الإصلاحية التيمية - وفي قلبها ابن القيِّم بطبيعة الحال - في كتابات سابقة، وهي بحاجة إلى مزيد من التفصيل والتأمل كي يستفاد من هذا المشروع السلفي العظيم استفادة حقيقيةً منهجية تنفعنا في واقعنا الحالي، أكثر من استفادتنا من مجرد الأقوال العلمية والاختيارات الجزئية، وإقامة الجدل والنزاع حولها، ولو كانت ميتةً تاريخيًّا.

(4)
الضارّ

بوقوفنا على ما تقدم من معالم معالجة ابن القيِّم للأفكار والتصورات التيمية السلفية الكبرى، ومع التطبيق السابق؛ يمكننا الولوجُ إلى ما نعتبره «الضرر» أحيانًا في أبنية ابن القيِّم العلمية. إنّ فكرة الطرد والتوسُّع التي ألححتُ عليها في تحليلي السابق هي - في تقديري - سمةٌ عامة في امتداد ابن القيِّم لسلفية ابن تيمية. إنها سمة عامة وليست مقتصرةً على المثال الذي طرحته. لديّ مقاربات أخرى متعلقة بالسِّمة نفسها فيما يتعلق بالبحث الإثباتي في الصفات في الصواعق المرسلة واجتماع الجيوش، وكذا في مسألة القدر في شفاء العليل، حيث أعتقد أن ابن القيِّم مشى في سكة ابن تيمية أميالًا مزيدة لا أعتقد أن الشيخ لو كان هو الماشي لمشاها. الطريف أن ابن تيمية نفسَه قال مرةً: «وإذا كان الغلط شبرًا؛ صار في الأتباع ذراعًا ثم باعًا»[46]. ومن الواضح أنني لا

(46) بغية المرتاد، (ص: 451).

أقصد أن ابن تيمية غلط أصلًا، ولكن المقصود ملاحظة التمادي والطرد حسبُ. الأمر على غرار أنني لا أظن أن ابن تيمية كان سيقول على نظام التقليد المذهبي إنه بدعة وخيمة مذمومة كما فعلها ابن القيِّم ولم يُبالِ. من المهم أن تعرف ما تقول، وأين ينتهي بك القول. خاصّة أنه في بعض الأحيان قد لا يقتصر الضرر على مجرد البوح أو التعبير اللفظي القاسي الواضح بل قد يستدعي الغلط والتزام ما لا يلزم.

كان هذا الطرد الحماسي سمةً في تصرفات ابن القيِّم العلمية في الواقع أيضًا. كما ذكرنا سابقًا عن حدّة الشيخ ابن تيمية، وما يقابلها مما يظهر أنه حسن تصرّف من ابن القيِّم، فإن هذه الحدة التيمية في مقابلة الخصوم لم تنعكس غالبًا في كتاباته التي تنضح بمباني الإعذار ورفع الملام والتفصيل في القبول والرفض. ولذلك ذكر السفياني في البحث المشار إليه عن حدة ابن تيمية إن هذه الحدة لم تؤثر في مقولاته العلمية، وانتقد مسلك بعض الباحثين الذين حاولوا حمْلَ بعض اختيارات الشيخ على حدّة مزاجه. يبدو الأمر مقلوبًا في حالة التلميذ النجيب. فابن القيِّم قد اتسم بحسن التصرف غالبًا في المحيط العلمي الواقعي لم يكن يلتزم ضبطَ النفس دائمًا في كتاباته أو أقواله العلمية كما تقدّم. وحتى المواقف العملية التي يبدو أن التوفيق قد خانَه فإنها لم تكن إلا نتيجةً لهذا الحماس العلمي. ولعل الواقعة الأشهر هي عندما جلس للوعظ في مدينة الخليل، ليقول في عين الزائرين لقبر إبراهيم عليه السلام إن شد الرحل لزيارته لا يجوز، «ولا يُزار قبر النبيّ صلى الله عليه وسلم، ولا يزار إلا مسجده، فقصد أهل نابلس قتله، فحال بينهم وبينه متولّيها»[47]، ولكن أليس هذا مخالفًا لما ذكرناه من حسن تصرف ابن القيِّم سابقًا؟ لا أعتقد هذا، وذلك أنّ هناك تفصيلًا، ففرقٌ بين التصرف مع الآخرين، والتصرف العلمي بالأساس. فاندفاع ابن القيِّم وحماسته كانت تقع في المجال العلمي أصالةً، وليس في التعامل مع الآخرين، بخلاف الشيخ الذي كان على العكس كما تقدَّم. فالفتوى والموعظة

---

(47) نهاية الأرب في فنون الأدب، (33/ 213).

فعلٌ علميّ بالأساس، كما الطردُ في مؤلفاته فعل علمي. على أنه ربما يكون هذا الحماس في فترة سابقة في حياة الشيخ - فهذه الحادثة كانت سببًا في محاكمة الشيخ وعقوبته -، الذي علمَتْه المحنُ معه أن يخفف من ذلك، كما في سياق حياته بعد الشيخ الذي شهِد حتى الصلح مع السبكي غريم شيخه.

وربما هذا ما عنّاه الإمام الذهبي حين وصفه في سياق ترجمته بقوله: «ولكنه مُعجَبٌ برأيه، جريءٌ على الأمور»[48]. وقد ورد في بعض مخطوطات هذا النص إضافة عبارة أخرى لكلام الذهبي السابق، وهي وصفه ابنَ القيم بأنه: «سيِّئ العقل»، ولكن محقّق الكتاب محمد الحبيب الهيلة لم يوردها في نص الكتاب، وذكر في الهامش إنها واردة في الأصل، وعلق قائلًا: «وهما كلمتان لم يوردهما ابن رجب ولا الشوكاني فيما نقلوه عن المعجم المختص، ولا يُتوقَّع أن يقول الذهبي عن ابن قيم الجوزية إنه سيئ العقل بعد أن ذكر من صفاته ما ذكر خلال هذه الترجمة، مما يجعلنا نشك في صحة نسبة هذا الحكم للذهبي»، وهذا الكلام ليس بضعيفٍ، ولكنّ الطريف أن الباحث السلفي الشيخ مشهور سلمان قد انبرى لتضعيف هذا الكلام بحماسةٍ، وقال إنّ «هذا الاستبعاد بعيد»، وأرجع ذلك الوصف من الذهبي لابن القيِّم لإظهار الأخير مسائل انتقدت على ابن تيمية فأوذي بسببه، قال: «ويتأكد لك صحة مجمل كلام الذهبي إذا علمتَ أن ابن تيمية تأذى من حماسة ابن القيِّم في إشهار بعض اختياراته، ولذا قال تقي الدين الفاسي إيضاح بغية أهل البصارة في ذيل الإشارة (ص249-250): (تفقه بالشيخ تقي الدين ابن تيمية، وأخذ عنه فنوناً من العلم، وكان من جملة أصحابه، وتأذى ابن تيمية بسببه؛ لأنه أعلن عن ابن تيمية بكثير من المسائل المنتقدة عليه، وأوذي هو بسببها أيضًا)»[49]. وبعض الباحثين[50] يطعن

---

(48) المعجم المختص بالمحدثين (ص: 269).

(49) الأغاليط في المراسيم السلطانية الصادرة في حق شيخ الإسلام ابن تيمية، (ص898).

(50) يمكن مراجعة بحث لوائل علي البتيري، بعنوان: هل العلّامة ابن القيِّم سيئ العقل؟، منشور على موقع السبيل.

في ثبوت ذلك، وبيَّن احتمال أن تكون تلك العبارة مُقحمَةً في النسخة، كما أن ابن رحب وابن حجر والشوكاني قد نقلوا ترجمة الذهبي، ولم يذكروا هذه الكلمة، ولابن حجر والشوكاني على الأقل غرضٌ في نقلها لو ثبتت كما لا يخفى. فهذا الشوكاني علَّق على وصف الذهبي لابن القيِّم بالجرأة بأنها بنعمت الجرأة.

ومع ذلك، فينبغي أن نرى الصورة بشكلٍ أوسع. فهذا الذهبي نفسه قد وصف ابن القيِّم في الترجمة نفسها بأوصاف حَسَنة، فقد صدّرها بوصفه: «الفقيه الإمام المفتي المتفنِّن»، ثم قال: «وعُنِيَ بالحديث، ومتونه ورجاله، وكان يشتغل في الفقه، ويجيد تقريرَه، وفي النحو ويدريه، وفي الأصلين. وقد حُبِس مُدّةً وأوذي لإنكاره شدَّ الرحل إلى قبر الخليل، والله يصلحه ويوفقه، سمع معي من جماعة، وتصدَّر للاشتغال، ونَشْر العِلم، ولكنّه مُعجَب برأيه جريء على الأمور. غفر الله له»[51]، نعم، في الترجمة نوع من الاقتصار، وصرَّح فيها بانتقاده، فضلًا عن التلويح بالدعاء له بالإصلاح والتوفيق والمغفرة، ولكنه مع ذلك قد وصفه بالدراية في جميع العلوم الشرعية والعقلية والعربية الأساسية. ترجمة الذهبي الأخرى لابن القيِّم كانت أسخى من ذلك، فقد وصفه فيها أنه «الشيخ الإمام العلامة ذو الفنون»[52]، وكانت ترجمته المختصرة هناك حسنة، لم يتعرض له فيها بشيء من الانتقاد البتة. وعلى كلٍّ فقد قدَّمنا في بحث «المهم» الثناءَ العاطر على ابن القيِّم ممن هو أقعد في العلوم من الإمام الذهبي، أعني ابنَ رجب. ومما قد يعين على فهم هذا التباين، أن موقف الذهبي من شيخ الإسلام ومدرسته قد تطوّر مع مرور الزمن، فمن التلمذة والموالاة الكاملة، إلى التعظيم مع المخالفة الجزئية، إلى اتساع هذه المخالفة، وهذا ما تدل عليه تراجمه المتنوعة لابن تيمية، وصولًا إلى رسالته «زغل العلم»، و«النصيحة» حيث النقد الصريح لابن تيمية. والظاهِر أن هذا الشعورَ في هذه المرحلة الأخيرة كان

---

(51) المعجم المختص بالمحدثين (ص: 269).
(52) العبر في خبر من غبر، (4/ 155).

متبادَلًا بينه وبين ابن القيِّم، الذي يلمِح على ما يبدو إلى الذهبي ورسالته زغل العلم في قوله في نونيته المشهورة:

كمعيِّرٍ للنَّاس بالزَّغَل الَّذِي هُوَ ضربُه فاعجبْ لذا الْبُهْتَان

إنّ مشكلة الطرد والمبالغة، ففوق أنها قد توقِع في مزالق علمية، فإنها تغفل السياسة الإصلاحية، والسياسةُ قلبٌ نابض في أية عملية إصلاحية، فلا يكفي للإصلاح: صحة المضامين، ما لم تحرسها سياسة حسنةٌ. كما أن هذا الطرد والمبالغة قد يضيع الأهداف والمقاصد لأجل المسائل أو المقاصد المرحلية، وضرر هذا أكبر من نفعه.

لقد أرانا ابن القيِّم إذًا ما يمكن تسميته «الآثار الجانبية» للسلفية، والتي قد يتأمّل البصير في كيفية معالجتها وتفاديها، وهذا أهم كثيرًا من الوقوف عندها أو التبرؤ منها. وكما ذكرتُ في مناسبات سابقة فإنّ مِن العلماء من يستفاد من خطئه كما يستفاد من صوابه، بل وأكثر ممّا يستفاد من صوابه. وإلا فكيف كان يمكن أن نرى تأثير ابن تيمية، وتطبيق أفكاره في الواقع لولا وجود أمثال ابن القيِّم - وهم قلة بالمناسبة -؟

(5)

تتمثَّل أهميةُ هذا الكتاب الذي بين يديك إذًا: «عالم في الظل» في أنه أوسع محاولة لتقديم ابن القيِّم بصورة منهجية، عبر أوراق متنوعة لمجموعةٍ من الباحثين المتخصصين في مجالاتهم، أوراق تفحص العقليةَ القيمية، وخصائص شغله العلمي، ومنهجه، في مجالات: الفقه وأصوله، والعقيدة، والسلوك. الأوراق جميعُها في تقديري مهمة، ولكنّ دراسة عن تصورات ابن القيِّم الصوفية من خلال مدارج السالكين، وعن الروح في كتابه المعروف بالاسم نفسه، وعن الميكانيزمات الجدلية والنقضية للقواعد الكلامية لدى ابن القيِّم في الصواعق المرسلة، وعن الأبعاد التداولية للنظام اللغوي في رؤية ابن القيِّم من خلال نقد مفهوم المجاز؛ جميع هذه الدراسات على قدرٍ عالٍ من الأهمية، ولم يجرِ

تناولُها بالبحث العميق في سياقنا العربي حتى الآن. فتلك إضافاتٌ علمية ومجالية مهمة يطرحها هذا الكتاب، ويشرع معها أبوابًا للإفادة والنظر والأخذ والرد.

لقد تفاوتت هذه الأوراقُ في قيمتها العلمية بطبيعة الحال، وغني عن الذكر المكرور أن نقول إن نتائج هذه الأبحاث تظل موضعَ التأمل والنظر، ولكن المهم أنها التفاتةٌ ضرورية لابن القيِّم، التفاتَةٌ تتأمل في المنهج، أكثر من الاختيارات والمفردات، ومن باحثين غير مسلمين - عدا واحدًا - لا تتسم كتاباتهم بالرسالية، أو الرغبة المحمومة في الدفاع أو الهجوم، وهو ما لا ينزّههم أيضًا عن الأهواء والشوائب. وقد استفضتُ في بيان ذلك التصور في تقديمي لكتاب: «ابن تيمية» لجون هوفر، في الحاجة للقراءة من باحثين غير المسلمين عن مثل ابن تيمية وابن القيِّم.

أقدِّم هذا الكتاب في سياق مشروع طويل، أخرجتُ فيه عددًا من الكتب المترجمة حول شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيِّم جزءٌ من هذا المشروع. وما زال في هذا المشروع بعض الأعمال التي أعمل عليها وأسأل الله أن يوفقني لتمامها، وأرجو أن أكون قد وفيتُ فيها بشيءٍ من حقِّ هذا العالم العظيم، الذي له أثرٌ لا يمحى في تكويني العلمي والشخصي. نعم، لقد تجاوزت مع الزمن كثيرًا من مباني الشيخ، لكنني لم أتجاوز قط عظمته وأهميته ومحبته، وظلّ التصور التيمي الأهم عن متابعة الرسول وإرادة الحق من جهته هو المسيّر الفعلي لقصدي، موافقًا ومخالفًا له بعدها. لا تتم سلفية المرء ما لم يخالف ابن تيمية في بعض ما يقول. وربما يكون هذا الدرس الكبير المستفاد لنا من الوقوف مع العالِم التيمي العظيم: ابن قيم الجوزية.

ختامًا أتوجه بالشكر للصديق المغربي العزيز: فريد أجوزال، على مساهمته المقدَّرة في ترجمة ثلاث أوراق فرنسية ضمن هذا الكتاب، وهو أخ صغير وفيّ لم يتأخر عن تلبية ندائي يومًا. كذلك أشكر الصديق السوري هادي الجبّة الذي أعانني في ترجمة بعض مواد هذا الكتاب. أما الشكر الأخير المعتاد فلزوجتي

سارة عبد المؤمن التي تكابد مشاقّ انشغالي الدائمة، خاصة مع ظروف حمْلها ووضعها في هذه السنة الأخيرة، والتي شهِدت العملَ في هذا الكتاب وغيره. وها هو ابننا الأول: الحسن قد أفرح قلبي وملأه بالعاطفة والحب، أسأل الله أن يتقبله بقبول حسن وأن ينبته نباتًا حسنًا وأن يجعله خيرًا على أمّة محمد صلى الله عليه وسلم. وها هو يبكي بكاءً عذبًا وأنا أكتب هذه الكلمات، فإليكَ هذه الذكرى.

تصدير وشكر

إنّ هذا الكتاب نتيجةٌ للقاء حسِن الحظ بين المحرّرتيْن. التقينا لأول مرة في برينستون في أبريل (2005م)، حيث نظم شهاب أحمد ويوسف رابوبورت مؤتمرًا بارزًا حول ابن تيمية وفكره وإرثه. وبعد وقت قصير من لقائنا أدركنا أنه عندما نفكِّر في إرث ابن تيمية؛ لم يعد من الممكن تجاهل ابن قيم الجوزية. بدأنا بتنظيم حلقة نقاشية في مؤتمر MESA في نوفمبر (2006م)، وكانت الجلسة بعنوان: «إعادة تقييم المكانة الأدبية لابن قيم الجوزية»، واستضفنا فيها زملاءنا: جون هوفر، وجينو شالنبرغ Gino Schallenbergh، وبريجيت كراويتز، ووليد صالح، وتسفي لانجرمان.

ومع ذلك فإنّ هذا الكتاب هو نتيجة موسَّعة لهذا المشهد، وكذلك لقناعتنا بأن إرث ابن القيم الجوزية يقوم على سماته الخاصة ويستحق الدراسة. الكتاب هو جزء من مشروعيْن بحثيّيْن أُجري كلاهما على حدة: مشروع كاترينا بوري، الممَوَّل من قِبَل Deutsche Forschungsgemeinschaft، بعنوان: «المسارات الإسلامية للإصلاح: استقبال ابن تيمية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر»، ومشروع ليفنات هولتزمان، المموَّل من مؤسسة الـ ISF، بعنوان «الجوانب العملية في الفكر اللاهوتي لابن قيم الجوزية».

روجعت جميع المقالات الموجودة في هذا الكتاب وفقًا للمعايير الأكاديمية الدولية.

لقد عرضت المؤسستان دعمهما المالي، ومن دون مساعدتهما لم يكن هذا الكتاب ليظهر على ما هو عليه، كما كان سيستغرق نشره وقتًا أطول ليؤتي ثماره. نحن ممتنون للبروفيسور هارولد باش Harold Basch، نائب الرئيس للأبحاث في

جامعة بار إيلان، على دعمه. نحن ممتنون للغاية لبرنامج الدكتور نعيم دانغور Naim Dangoor متعدد التخصصات للتوحيد العالمي في جامعة بار إيلان، ولرئيسة البرنامج الدكتورة دانييل جوريوفيتش Danielle Gurevitch، لوضعهم ثقتهم في عملنا وتمويل هذا المشروع.

شارك العديدُ من الأصدقاء والزملاء خبرتهم ومعرفتهم معنا، وساعدونا في تحسين الكتاب بشكل كبير. نحن ممتنون بشكل خاص لبنيامين أبراهاموف، وكاميلا أدانج، وباولا كاروسي، ولي تشيبمان، وفرانك جريفيل، وياكوف ليف، وأولغا ليزيني، وكريستوفر ميلشيرت، وسامويلا باجاني، ويوسف رابوبورت، وجو فان ستينبيرجين، وكيس فيرستيغ. لقد ساعد دافني بوليات وأفيبيت كوهين في إعداد مسوّدة الكتاب، وتولى ماورو نوبيلي مهمة ترتيب الببليوغرافيا، وتحمَّل يوسف ماكلير نصيبَ الأسد من أعمال التحرير، وقدَّم لنا التشجيع المستمر. أشرف ميشيل برنارديني بعنايةٍ على إعداد الفهارس. شكرًا جزيلًا لهم جميعًا. كُنَّا محظوظين بالعمل مع كلاوديو لو جاكونو، الذي كان صبره ومرونته عاملًا حاسمًا في المراحل الأخيرة من العمل التحريري. نتوجه بالشكر أيضًا إلى *Oriente Moderno* وموظِّفي *Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino* لتقديمهم مساحةً لنشر الكتاب ودعمهم الذي لم يتزعزع لهذا المشروع. أخيرًا نحن ممتنّون لجميع الأصدقاء والزملاء الذين اعتمدوا علينا وشاركوا في هذا العمل. شكرًا جزيلًا لهم على عملهم وصبرهم.

كاترينا بوري - وليفنات هولتزمان

المقدمـــة*

(*) كتبَ هذه المقدمةَ كِلَا محرِّري هذا الكتاب، باستثناء قسم: **ابن قيم الجوزية: ملاحظات عن حياته**، الذي ألفته كاترينا بوري. نشكر كاميلا أدانغ على تعليقاتها على نُسْخةٍ سابقة من هذه المقدمة.

عالِمٌ في الظِّلّ

◆

كاترينا بوري وليفنات هولتزمان

عندما يتجوَّل المرءُ في أسواق الكتب الإسلامية المزدحمة بعد صلاة الجمعة يصاب على الفور بالذهول من توفُّر كُتب ابن قيم الجوزية (ت751هـ/1350م)[1] المستمر. تصطفُّ كتبُه داخل أكشاك المكتبات في السوق. لقد حجزتْ كُتبُ ابن قيم الجوزية، ذات الأحجام والأشكال المختلفة، والأغلفة الزاهية الملوَّنة، وكذلك ذات الطبعات أحادية اللون الأكثر هدوءًا؛ مكانَها الآمن على الرفوف المكتظّة بالكتب لدى بائعي الكتب المسلمين. بهذه البساطة، يبدو أن الاستنتاج الأرجح هو أن كتب ابن قيم الجوزية سلعة رائجةٌ اليوم.

إن الشعبية التي يتمتع بها ابن القيم على الساحة الإسلامية المعاصرة تتجلى بشكل جيد في الإنتاج العلمي الغزير عنه مؤخّرًا باللغة العربية، والجهود

(1) إن كنية ابن قيم الجوزية (أي: ابن المشرف على مدرسة الجوزية، وهي مدرسة لفقهاء الحنابلة في دمشق) هي الكنية الصحيحة في الواقع والتي كان يستخدمها زملاؤه. ومع ذلك، ففي الأدبيات الحديثة هناك مُيْل لاختصار هذه الكنية لتكون: ابن القيم، من أجل تيسير طلاقة القراءة وتجنُّب التكرار. مع وضع ذلك في الاعتبار فقد سمحنا لـ «ابن القيم» بالظهور كلما كانت سيولة السرد مطلوبةً، مع الحفاظ على «ابن قيم الجوزية» في معظم الحالات.

الحالية لإنتاج طبعات أكاديمية عالية الجودة لأعماله[2]. إنّ هناك عدة أسباب لنجاحه. فبشكلٍ عام، عند مقارنته بشيخِه، الفقيه الحنبلي الصاخب واللاهوتي تقي الدين بن تيمية (ت 728هـ/ 1328م)؛ يظهَرُ الطلبُ على قراءةِ كتُبِ ابن قيم الجوزية أقلّ. فعلى الرغم من أنها تتضمن كلًّا من الجدل والدرجة العالية من الصّقل اللغوي؛ إلَّا أنّ كتابات ابن القيم عمومًا أقل عدوانيةً في لهجتها، ولغتها سهلة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن أسلوبه الهادئ والتربوي في بعض الأحيان قد يرضي القارئ بحثًا عن هداية الروح.

ومع ذلك لم تكن الروحيّة هي الشاغل الوحيد لابن القيم. إن انشغاله القوي بالتقيُّد الصارم بتعاليم النبي صلى الله عليه وسلم في جوانب الحياة المتنوعة هو أحد الملامح البارزة لأعماله. انعكس هذا الموقفُ على العديد من كتاباته التي ناقشت قضايا عملية، واستهدفت طبقاتٍ مختلفة من مجتمع ابن القيم. فعلى سبيل المثال، تحفة الودود في أحكام المولود عبارةٌ عن كتيب عن رعاية الأطفال والرُّضَّع. يقدِّم ابنُ القيم هذا الكتيب على أنه كتاب ممتِع لم يسبق له مثيل من نوعه[3]، يتحدث إلى الآباء والأمهات على حد سواء[4]، ويعالج مسائلَ مثل: لماذا يجب الإعلان عن الولادة؟ لماذا يكره بعض الناس ولادةَ البنات؟ كيف يُطْعَم الطفل الذي بدأت أسنانه تنمو؟ ما الوقت المناسب لفِطام الطفل؟ ما القواعد الواجب اتباعها لتسمية الأطفال؟ يقدم البابُ السادس عشر بعضَ النصائح المفيدة والجديرة بالثناء حول تربية الطفل. إنّ الحداثة والحسّ الجيد الذي يميّز هذا الفصلَ والفصولَ الأخرى يثيران الدهشة. ثمَّة عملٌ آخر يركّز على الجوانب العَمَلِية، وهو الفروسية، وهو عبارة عن أطروحة حول

---

(2) للوقوف على تحليل ثاقبٍ لبعض هذه المواد، اقرأ:
Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim alHis Life and Works", The Mamliik Studies Review, 10 (2006) 2, p. 19-64.

(3) ابن القيم، تحفة الودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد القادر الأرناؤط، دمشق، مكتبة دار البيان، 1971، ص. 5-6.

(4) ابن القيم، التحفة، ص. 5.

أنواعٍ مختلفة من التدريبات الرياضية والعسكرية التي كانت بمثابة نظامِ تدريبٍ أساسٍ للنُّخبة الحاكمة[5]، ولذلك فقد كان من المفترض أن يجذب هذا الكتابُ انتباهَ المؤسسة المملوكية. نظر ابن القيم في الأبعاد الفيزيائية والتقنية للفروسية، وكذلك الأبعاد الدينية والعُرْفية. ووفقًا له فإن هذا الرأي الذي يشدِّد على الفوائد الدينية والروحية لهذه الحرفة العسكرية قد ظهرت في تعاليم أصحاب النبي الذين «انضاف إلى فروسيَّتهم الخيليَّة فروسيَّةُ الإيمان واليقين، والتنافس في الشَّهادة، وبَذْل نفوسهم في محبَّة الله تعالى ومرضاته»[6]. وتمشّيًا مع السياسة الشرعية لابن تيمية، كتب ابن القيم: الطُّرق الحكمية خصيصًا للمسؤولين القضائيين[7].

العمل المهم الآخر له، وهو زاد المعاد، كان تكريمًا كبيرًا للنبي. ففي هذا العمل ربط ابنُ القيم بين موادّ الحديث وشرحها[8]، وبين مناقشته مسائلَ الحياة

(5) ابن القيم، الفروسية، تحقيق: سمير حسين الحلبي، طنطا، دار الصحابة للتراث بطنطا، 1991. وحول فنّ الفروسية، راجع:
. David Ayalon, "Notes on the *Furirsiyya* Exercises and Games in the Mamluk Sultanate", *Scripta Hierosolymitana* 9 (1961), p. 31-62 (reprinted in David Ayalon, *The Mamluk Military Society*, Collected Studies Series, London, 1979) and Shihab al-Sarraf, "Mamluk Fursiyah Literature and Its Antecedents", *The Mamluk Studies Review*, 8 (January, 2004), 1, p. 141-200.

(6) ابن القيم، الفروسية، ص. 27.

(7) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 199. لقراءة مبدئية لهذا العمل، راجع:
Baber Johansen, "Signs as evidence. The doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya on Proof", *Islamic Law and Society*, 9 (2002) 2, p. 168-193.

(8) تبعًا لملاحظة جون بيرتون *John Burton*، نستخدم «الحديث» Hadith بالحرف الكبير للدلالة على الكم الضخم من الآثار، التي جُمعت من آلاف الوحدات النصية التي يُسمَّى كلٌّ منها: «حديث». ونظرًا لأن مصطلح «الحديث» معروفٌ إلى حدٍّ ما باللغة الإنجليزية، فهو غير مترجم بشكل دقيق. اتُّبِعت هذه المقاربة في جميع أنحاء كتاب جون بيرتون John Burton, *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996, ix.

اليومية من أجل هداية المؤمنين[9].

علاوة على ذلك، فإن الاهتمام الأخروي الذي يسودُ كتابه: الروح قد يفسِّر الشعبية الخاصة التي يتمتع بها هذا الكتابُ في هذه الأيام[10].

إجمالًا، إنّ الاهتمام الصادق بحياة الفرد في هذا العالم وفي الآخرة، الذي ينبع من بعض هذه الكتابات، والطموح والجهد المبذول فيها لتزويد قرَّائه بمحتوياتٍ سلفية مثالية ودقيقة (حين لا تكون نبويةً خالصةً) معًا، مع اهتمامه الأخلاقي العميق بتتبع مسارِ روحيّة صوفيةٍ ذات توجه تقليدي؛ كلُّها سماتٌ يمكن أن تفسِّر الجاذبيةَ التي ينالها ابن قيم الجوزية اليوم من المسلمين المتدينين المعاصرين.

وعلى الرغم من أنّ الباحثين الغربيين قد نشروا مؤخرًا أبحاثًا جوهرية مبتكرةً حول شيخِ ابن القيم الشهير، ابن تيمية؛ فإنه لا يمكن قولُ الشيء نفسِه بالنسبة لابن قيم الجوزية، الذي لا يزال الجزءُ الأكبر من تراث أدبياته الواسعة غيرَ مُستَكْشَفٍ تقريبًا. وعلى الرغم من أن بعض أعمال ابن قيم الجوزية قد اعتُرف بأنها فريدة من نوعها، وفي بعض الحالات كانت تُستخدم كمصدرٍ حصري تقريبًا للدراسات؛ إلا أنَّ ابن القيم لم يعتَمْد من خلالها قطُّ تقريبًا كمفكِّرٍ مستقلٍّ وكبير. لا أحدَ يُنْكِر أهميةَ وتفرُّدَ كتابِه: إعلام الموقّعين (كخلاصةٍ وافية عن أصول الفقه الإسلامي)، أو الطرق الحكمية. ولا شك أنّ كتابَه: أحكام أهل الذمة هو المرجع الرئيس في أواخر العصور الوسطى فيما يتعلق بالأقليات الدينية في الفقه الإسلامي. وكتابه الصوفي: مدارج السالكين، وهو شرحٌ على كتاب الأنصاري الهرَوِيّ (ت 481هـ/ 1089ك): منازل السائرين؛ يبرُز كعملٍ طموح رغم كونه عملًا تعليميًّا في المجال الروحي. وكتابه: شفاء

---

(9) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، 4 أجزاء، بيروت، دار الكتاب العربي، 2005.

(10) من بين العديد من الطبعات: ابن القيم، الروح، تحقيق: علي صبح المدني، جدة، مطبعة المدني، دار المدني بجدة، 2005.

العليل والذي يُعَدُّ بمثابة تحليلٍ عميق لمسالة القضاء والقدر؛ هو إلى حدٍّ بعيد العملُ الأشمل المخصص لمسألة القدر والإرادة الحرة، في حين أنَّ: روضة المحبين، التي يُكمل كتابَ ابن الجوزي (ت 597هـ / 1200م): ذم الهوى، هو أحد أهم الرسائل التي كتبت على الإطلاق عن حب الله وحب الدنيا. كما أنَّ مساهمة ابن القيم في مجال الطب النبوي معتَرَفٌ بها منذ فترة طويلة بفَضْلِ كتابه: الطب النبوي، وهو عمل جرت دراستُه كثيرًا، وهو في الواقع الجزء الأخير من الكتاب المهجور: زاد المعاد. والقائمة تطول وتطول.

ومع ذلك فإنّ طالب ابن القيم الذي يشرع في البحث عن فكر ابن قيم الجوزية سيبدأ في النهاية مع حفنة ضئيلة من الدراسات، ثم يصطاد بشقِّ الأنفس مزيدًا من الإشارات إلى ابن القيم بشكل رئيسٍ في الأعمال المخصصة لدراسة ابن تيمية. نعم، قُدِّمتْ أسبابٌ مختلفة لذلك. **أولاً**: غالبًا ما يُنظر إلى مساهمات ابن القيم على أنها في العادة عَمَلُ تلميذٍ مجتهد لابن تيمية. هذا الرأي يعني عدم وجود أصالة من جانب ابن القيم، مما يجعله لا يستحق البحثَ العلمي المناسب. **ثانيًا**: قد يكون استخدام ابن القيم المفصَّل، وفي بعض الأحيان شديد التقنية للغة العربية، واقتباساته الغزيرة من القرآن والحديث؛ قد يكون حدَّ من وصول الباحثين الغربيين إلى أعماله[11]. ومع ذلك، فإن هذه النقطة لن تفسر الاهتمامَ الشديد بابن تيمية، الذي بالتأكيد ليس مؤلّفًا يسهل التعامل مع كتابته. ويبدو أنّ الميل الشديد نحو التقوى المخلصة التي تقف في خلفية موقفِ ابن القيم من العالَمِ هي شرطٌ ضروري لتقديره[12]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ شخصية ابن تيمية هي في حدِّ ذاتها غريبة الأطوار وجذَّابة ومبتكرة وآسرة، وكتاباته ضخمة للغاية، لدرجة أن شخصًا لطيفًا بجانبه مثل ابن قيم الجوزية قد يكون معرضًا لخطر الظهور بمظهر الباهت. كانت النتيجة أنّ ابن القيم لا يزال عالِمًا في الظلِّ حتى الآن: في ظلِّ معلِّمه القوي، وفي ظل الباحثين الغربيين المشتَّتين.

---

(11) Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyya: His Life and Works", p. 63.

(12) Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyya: His Life and Works", p. 63-64.

صُمِّم الكتابُ الحالي في الأصل كمحاولةٍ مبدئية لتبديد هذا الظلِّ من خلال تسليط بعض الضوء على مساهمة ابن قيم الجوزية في تطوير الفكر الإسلامي. لقد تصوَّرنا في البداية ثلاثة خطوط من البحث. **الخط الأول**: كان تقييمًا تاريخيًّا لدوره في تفسير واستقبال عقائد ابن تيمية اللاهوتية والفقهية. وفيه طرحْنا الأسئلة التالية: ما دورُ ابن القيم ضمنَ دائرة العلماء الذين أحاطوا ابنَ تيمية؟ كيف تفاعل ابن القيم مع هؤلاء العلماء؟ من هم تلاميذ ابن القيم؟ هل يمكن من خلال ابن قيم الجوزية اكتشافُ مسارٍ يسمح بنقل أفكار ابن تيمية إلى الحداثة؟ إذا كان الأمر كذلك فهل بدأ هذا المسارُ مع ابن القيم؟ وإلى أي مدًى كان محوريًّا حقًّا في هذه العملية؟

في **الخط الثاني** من البحث، اقترحنا، دون إغفال ابن تيمية والتقليد الحنبلي السابق؛ أن يجري تقديرٌ تاريخي وعلمي لإسهام ابن القيم في مجالات واسعة من علم الكلام والفقه والتصوُّف. يولي هذا الخطُّ من البحث اهتمامًا خاصًا لتعيين منهجية محدَّدة في نهاية المطاف تميِّزُ المخرجات الأدبيّة لابن القيم، وتسلط الضوءَ على مصادره وشواغله.

وفي **الخط الثالث**: طالبنا بتقييم تأثير ابن قيم الجوزية على النقاشات الفكرية التي نشأت داخل الأوساط العلمية اللاحقة. تساءَلْنا عن ردود الأفعال على أفكاره ومذاهبه في القرون التي تلت وفاته حتى ظهور الوهابية. جرتْ معالجةُ بعض هذه الأسئلة من قِبَل مؤلفي هذا الكتاب، في حين بَقِيَت أسئلةٌ أخرى تتطلب مزيدًا من البحث.

ابن قيم الجوزية: ملاحظاتٌ عن حياته

من هو ابن قيم الجوزية؟ نظرًا لأنه يمكن العثورُ على سردياتٍ منهجية حول حياته في العديد من المساهمات الحديثة والأقل حداثةً؛ فإن المناقشة التالية تقدِّم ملخصًا موجزًا لبعض النقاط ذات الصلة، التي تعيد النظرَ في سيرة ابن القيم،

والتي يجري تجاهلُها في بعض الأحيان[13]. وأثناء تقديم ابن القيم للقارئ فإن الهدف الأساس هنا هو توفير بعض النقاط المهمة للتفكير للبحوث المستقبلية.

يمكن العثور على معلومات حول حياة ابن قيم الجوزية في المصادر الأولية بشكل أساسٍ في كتب التراجم والتواريخ[14]. كما توجد هذه المعلومات أيضًا في الجدالات التي كتبها المعارضون، وفي الكتابات الداعمة لابن تيمية. بالإضافة إلى ذلك، توجد بعض بيانات سيرته في كتاباته. عند فحص ذلك جميعًا معًا، تساعد هذه المواد في تقديم صورة لـ ابن قيم الجوزية في سياقه التاريخي وتضع الأساسَ لفهمٍ أعمقَ لمساهماته.

التعليم

تتبع سيرة ابن قيم الجوزية نمطًا مألوفًا. فتبدأ بالاسم الكامل للمؤلف، ثم تُتبع ذلك بقائمةٍ من الألقاب الفخرية التي تخدم غرضَ تعزيز أوراق اعتماده الأخلاقية والفكرية. بعد ذلك تُدْرِج المصادرُ شيوخَه.

---

(13) انظر باللغة العربية: طاهر سليمان حمودة، ابن قيم الجوزية: جهوده في الدرس اللغوي، القاهرة، دار الجامعات المصرية، [1976]؛ عبد العظيم عبد السلام شرف الدين، ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقيدة والتصوف، الكويت، دار القلم، 1405/ 1984 (الطبعة الثالثة، 1955)؛ بكر أبو زيد، ابن قيم الجوزية: حياته آثاره موارده، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1412هـ/ 1991-1992م؛ ياسر خضر الحداد، ابن قيم الجوزية: منهجه ومروياته التاريخية في السيرة النبوية، القاهرة، دار الفجر، 2001. وانظر باللغات الغربية:
Henri Laoust, *Essai sur ks doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dm Ahmad ibn Taimiya, canoniste hanbalite ne a liarrein en 66111262, mort a Damas en 72811328*, Cairo, Institut Francais d'Archeologie Orientale, 1939, p. 489-492; *s.v.* «Ibn Kayyim al-ajawziyyaA (Henri Laoust), n: *El;* idem, "Le Hanbalisme sous les Mamloukes Bahrides (658-784/1260-1382)", *Revue des Etudes Islamiques,* 28 (1960), p. 66-68; Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyya: His Life and Works", *op. cit.;* Livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", in: *Essays in Arabic Literary Biography,* Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (ed.$), Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 202-223.

(14) للوقوف على قائمة بهذه النصوص: انظر قائمة المراجع في هذا الكتاب.

تقدِّم هذه القوائمُ صورة - غير مكتملة - لتعليم ابن القيم، وعلى مستوى أوسع تقدِّم نظرةً ثاقبة للكتب المدرسية التي تشكل المنهج الفقهي والكلامي لأحد علماء الحنابلة السوريين في القرن الرابع عشر. يحدد الصفدي الموضوعاتِ والكتبَ التي درسها ابن قيم الجوزية وأسماء شيوخه[15]، ومن ثَمَّ فمن المفيد للغاية أن ننظر إليها عن كثب.

استند تدريبُ ابن قيم الجوزية في فروع الفقه إلى حدٍّ كبير إلى كلاسيكيات المذهب الحنبلي، خاصة تلك النصوص التي كانت أكثرَ شعبيّةً في سياق الحنبلية السُّورية. ومن ثَمَّ درس ابن القيم: مختصر الخِرقي (ت 334هـ / 945-46م) في فقه أحمد بن حنبل (ت 241هـ/ 855م). يعتبر هذا الكتابُ عادةً أوَّلَ نصٍّ موجود يمثِّل تجسيدًا للفقه الحنبلي. ووفقًا لـ هنري لاوست فقد حظِيَ مختصر الخرقي بسمعة لا مثيل لها بين الفقهاء الحنابلة السوريين بفضل كتاب المغني، وهو شرحٌ ضخمٌ لمختصر الخرقي ألَّفه الفقيه الحنبلي الشهير موفق الدين ابن قدامة (ت 620هـ/ 1233م). لقد وصف لاوست المغني بأنه أكثرُ من مجرد شرحٍ «ليس المغني مجرد شرحٍ بسيط، إنه يشكِّل في حدّ ذاته كتابًا أصليًّا حقيقيًّا،...، لقد لاقى المغني استحسانًا شديدًا، حتى من غير الحنابلة، وغالبًا ما يُنظر إليه باعتباره مستودَع المذهب»[16]. كتب ابن قدامة ثلاثة أعمال مختصرة من المغني، وقد درس ابن القيم أحد هذه الكتب، وهو المقنع[17]. ودرس ابنُ القيم أيضًا مع ابن تيمية بعضًا من أعمال جدِّ الأخير، منها: المحرَّر في الفقه

---

(15) Salah al-Din Hall' ibn Aybak al-Safadi, *al- Wafi bi-l-wafayat,* ed. Sven Dedering, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, vol. 2, p. 271؛ المؤلف نفسه، أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: علي أبو زيد، وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر - دمشق، دار الفكر، 1998، 4: 366-367.

(16) Henri Laoust, *Le precis de droit d'Ibn Qudama,* Beyrouth, Institut Francais de Damas, 1950, p. XL.

(17) يصف هنري لاوست هذا الكتاب بأنه مرجعٌ للعاملين في المجال الشرعي، وبخاصة القضاة، وبأنه كتابٌ خالٍ من أي غايات تاريخية أو نظرية. راجع:
Henri Laoust, *Le precis de droit d'Ibn Qudtima,* p. XLI.

على مذهب أحمد بن حنبل، وغيرها من نصوص القراءة الإلزامية في التعليم الشرعي لفقهاء الحنابلة في سوريا في ذلك الوقت(18). وقد قرأ بنفسِه على أبيه، ومرةً أخرى على شيخ الإسلام، أحكامَ المواريث. ذُكِر شرف الدين (ت 727هـ/ 1327م) أحدُ أشقّاء ابن تيمية باعتباره شيخًا لابن القيم أيضًا في الفقه. يبدو إذن أن ابن قيم الجوزية كان بالتأكيد على صلة وثيقة بالعديد من أفراد عائلة ابن تيمية.

وفي مجال النظرية الفقهية (أصول الفقه)، تختلف الصورةُ التي تظهر من الأوصاف الموجزة في ترجمته مع الأوصاف السابقة التفصيلية التي ذكرناها هنا. يقال إنّ ابن قيم الجوزية درس جزءًا من الروضة (روضة الناظر وجنة المناظر) لـ ابن قدامة، وهو كتابٌ متوسط في أصول الفقه. ودرس مع ابن تيمية جزءًا من كتاب المحصول في أصول الفقه لـ فخر الدين الرازي (607هـ/ 1210م)، وهو كتابٌ موسَّع في أصول الفقه، ويُعتَبر هذا الكتابُ مرجعًا أصوليًّا معتمدًا لفقهاء المذاهب الأربعة في ذلك الوقت. درس ابنُ القيم أيضًا كتاب الإحكام في أصول الأحكام للعالم المشهور سيف الدين الآمدي (ت 631هـ/ 1233م). وبصفته عالمًا عقليًّا [متكلمًا]؛ فإن مساهمة الآمدي في مجال أصول الفقه كانت مهمة(19).

وبصفةٍ عامةٍ، تُشير هذه المواد إلى أن ابن تيمية قدَّم لتلميذه أطروحاتٍ شرعية شاملة تُبرِز مَيْلَه إلى تجنُّبِ أشكالٍ معينة من الطائفية. وهذا ليس مفاجئًا، بالنظر إلى ميل ابن تيمية للترويج لتعدديةٍ شرعيةٍ، مخالِفَةٍ للاتجاهات الحصرية

---

(18) راجع مجد الدين بن تيمية (ت 653هـ/ 1255م). للوقوف على تعريفٍ له، انظر: Henri Laoust, *Essai*, p. 9، وقيل إنّ ابن تيمية كتبَ شرحًا لكتاب جدّه. راجع: ابن رجب، كتاب طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السُّنَّة المحمدية، 1952-53، 2: 404 (تعليقة على المحرر).

(19) راجع:
Louis Pouzet, Damas au VIIe-XIIIe siecle: vie et structures religieuses d'une metropole islamique, Beirut, Dar el-Machreq, 1988, p. 36-37.

(أي: اتجاهات سلطة المذهب المعيَّن)، من خلال استخدام الاجتهاد. وهو الموقف الذي يتماشى مع وجهة نظره البراغماتية في استخدام الفقه[20].

في مجال علم اللاهوت، تكشف قراءاتُ ابن القيم عن تدريبٍ قوي في علم الكلام مع مكانة متميزة لأعمال فخر الدين الرازي[21].

لم يكن مفاجئًا أنّ صفي الدين الهندي (ت 715هـ/ 1315م)، أحد المدَّعِين على ابن تيمية في محاكمات (1306م) الشهيرة في دمشق والمؤيّد القوي للأشعرية؛ كان الشخصَ الذي تولّى تعليمَ ابن القيم أصولَ الدين. يقال إن الهندي قد درَّس ابنَ القيم غالبَ كتاب الأربعين للرازي (في أصول الدين) وكتاب المحصَّل (محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين). نلاحظ أن ابن القيم درس أجزاءً من الكتابين نفسِهما مع ابن تيمية.

---

(20) راجع في هذا الشأن ملاحظات رابوبورت:
Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention", in: *Ibn Taymiyya and His Times,* Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 191-226..

(21) راجع: ابن رجب، الذيل، 2: 449، وابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة، مطبعة السعادة، بدون محقق، 1932-39، 14: 202. إن العلاقة اللاهوتية بين ابن القيم والرازي هي موضوع دراسة حديثة كتبتها ليفنات هولتزمان by Livnat Holtzman, "Debating the Doctrine of *Jabr* (Compulsion): Ibn Qayyim al-Jawziyya Reads Fakhr al-Din al-Razi", in: *Neo-Hanbalism Reconsidered The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya,* Birgit Krawietz and Georges Tamer (ed.), Berlin, de Gruyter (forthcoming 2011). انظر أيضًا: Tzvi Langermann's "Ibn al-Qayyim's *zatab* Some Literary As-peas"، في ذلك الكتاب من تحرير كراوتيز وجورج تامر، ومساهمة لانجرمان Langermann في هذا الكتاب.

المترجم: ملاحظة: لم يصدر هذا الكتاب الذي يجمع أعمال ندوة بهذا الاسم عن إعادة النظر في الحنبلية الجديدة لابن تيمية وابن القيم؛ بالأحرى لم يصدر بهذا الاسم، وإنما صدرت هذه الأبحاث تحت عنوان: *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* بتحرير الباحثين نفسيهما، في برلين (2013م).

في الواقع، يقال إنّ ابن تيمية كتب شرحًا على أجزاءٍ من كِلا الكتابين[22]. لذلك يبدو أن ابن قيم الجوزية قد ناقش الموضوعاتِ نفسَها مع عالِميْن يتبادلان العداء ولهما آراء مختلفة تمامًا. ونتيجةً لذلك، لابد أنّ ابن القيم قد درس جميع إيجابيات وسلبيات فِكر الرازي بطريقةٍ علمية شاملة لمقاربة القضايا المثيرة للجدل. وعلى عكس أصول الفقه، فقد ورد أن ابن القيم قرأ الكثيرَ من أعمال ابن تيمية اللاهوتية.

ما تقدِّمه لنا هذه المصادرُ هو صورةٌ مركَّبة لابن القيم، الذي يظهر كعالم مُدرَّب على نطاق واسعٍ في أصول الفقه، وفقيه شديد التركيز على المذهب الحنبلي في الممارسة العملية للفقه، ومتَّبع لمنهج ابن تيمية في أصول الدين. يمكن للمرء أن يضيف أن كفاءة ابن القيم في مجال عقيدة السلف الأتقياء (مذهب السلف) غالباً ما تُذكَر في التراجم المختلفة له باعتبارها سمةً مميزة لتعليمه[23].

وكما تقدَّم ذكرُه، فإنَّ قائمة الكتب التي درسها ابن القيم أبعد ما تكون عن الاكتمال. إنها تعكس ما تتضمّنه المدونة الاجتماعية والفكرية في كتب التراجم من بياناتٍ مطلوبةٍ كي تبرزَ الترجمةَ لعالمٍ لامِعٍ، أي حاصل على تعليمٍ لا يرقى إليه الشكُّ في مجالات أصول الدين والفقه. ومع ذلك، فقد كان ابن القيم يمتلك أيضًا معرفةً علميّةً واسعة، وإلمامًا قويًّا بالتقاليد العلمية اليونانية، كما يظهر من كتبٍ مثل: تحفة الودود في أحكام المولود، والطب النبوي، وكتاب الروح، ومفتاح دار السعادة. إلا أنه لا يزال هذا الجانب المهمُّ من تعليمِه غائبًا بشكل كبير عن ترجمته.

---

(22) وصف ابن رجب هذه الشروح، على النحو التالي: «شرح أوَّلَ المحصل للرازي، مجلد -شرح بضعة عشر مسألة من الأربعين للرازي» (الذيل، 2: 403).

(23) ابن حجر، الدرر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، 3: 244، وابن رجب، الذيل، 2: 448.

مسيرته المهنية

يبدو أنه فقط في نهاية حياة ابن القيم قد اكتسب بعضَ اللمعان. ذكر ابن كثير أنه خطب الجمعة في المسجد الجامع عام (736هـ/ 1336م)، ولكن يبدو أن هذا كان حادثًا فرديًا[24]. بخلاف ذلك حصل ابن القيم عام (743هـ/ 1342م) على وظيفةٍ تعليمية في المدرسة الصدرية، وهي مؤسسة حنبلية تقع في البلدة القديمة. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان إمامَ المدرسة الجوزية، التي كان والده مشرفًا إداريًا (القَيِّم) عليها. كانت المدرسة الجوزية تقع أيضًا داخلَ أسوار المدينة، وأصبحت مقرًّا للقاضي الحنبلي منذ عام (1266م)، ومن هنا كانت هذه المدرسة تمثل الوجه الرسمي للحنابلة المحليّين. وهكذا وبشكلٍ عام لم يتطور ابن قيم الجوزية كثيرًا في مهنة التدريس، إما بسبب انتمائه إلى ابن تيمية، أو بسبب افتقاره لهذا الطموح، أو لكليهما[25]. لكن، مرةً أخرى، قد تكون هناك جوانبُ غيرُ واضحة في التراجم المكتوبة لابن القيم. على سبيل المثال، فإنّ معرفته الطبية واهتمامه بمجالات الاستشفاء الرُّوحي والفيزيائي تجعل المرءَ يتساءل عما إذا كان ابن قيم الجوزية قد مارس الطبَّ بالفعل. يبدو أنه كان موضعَ تقديرٍ من قِبَل الأطباء المهمّين في وقته حيث ذكر حادثةً وقعتْ في القاهرة عندما أُعجِب طبيبٌ مصري كبير بتفسيره لكيفية تصريف الأبخرة الضارة (الأبخرة الرديئة) من جسم المريض عن طريق حلق رأسه[26]. أثنى الطبيبُ على

(24) ابن كثير، البداية، 14: 174.

(25) ثمة ملاحظاتٌ أيضًا حول المسيرة المهنية المتواضعة لابن القيم في:
Ibn Kayyim al-Djawziyya (Henri Laoust), in: *El*^{2} and Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyya: His Life and Works", p. 27.

(26) من أول الإجراءات الطبية التي ذكرها ابن القيم في كتاب: الطب النبوي؛ حلاقة رأس المريض من أجل تصريف الأبخرة السامة من جسده. يفسر ابن القيم الآية [البقرة: 196] على أنها تُجيز للرجل المريض أن يحلق رأسه أثناء الحج، على الرغم من أن الآية لا تذكر ذلك. ابن القيم، الطب النبوي، تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، 1421/ 2001، ص: 14.

العالم الحنبلي لعِلْمِه وقال إن هذه معلومات مفيدة حقًا تستحق أن يسافر شخصٌ إلى الغرب لأجلها[27].

الاضطرابات العامة

عادةً ما تقدم التراجِمُ وصفًا موجزًا لشخصية ابن القيم. تركِّز هذه الأوصافُ على إخلاصه الشديد وحبه للرُّوحية، ونَهَمه للكتب، ومعرفته التي لا تُضَاهى. بالإضافة إلى ذلك، تذكر هذه الرواياتُ المصاعِبَ والتجارِب التي عاناها ابن القيم (المحن)، إلا أنها لا تصفها بعمق[28]. هذه هي النقطة التي تستحقُّ بعضَ الاهتمام بها، فعلى الرغم من أن ابن قيم الجوزية قد تمتَّع بسُمعة هادئة، إلا أنّ سنواته الاولى كتابعٍ لابن تيمية قد تميّزت بشيءٍ من النشاط الصاخب الذي كان نموذجًا من حياةِ مُعلِّمه. في الواقع، إنّ فهمَ ابن تيمية للإسلام تضمَّن انخراطًا نشطًا، إن لم يكن متشددًا، في المجتمع الذي عاش فيه. من ثَمَّ فلم يكن من المستغرب أن يُنظَر إلى ابن القيم في مُدَّة حياة شيخِه على أنه كان يلعب دورًا محوريًّا في نشاط ابن تيمية. قد نفهم استنادًا على هذه الخلفيةِ لهجةَ المواجهةَ الموجودة في عملٍ مبكّرٍ مثل: الكافية الشافية، والتي ستُناقَش باختصار في الفقرة التالية. يوجَد سرْدٌ أكثر تفصيلًا حول أكبر مشكلة وقعت لـ ابن القيم في تاريخ المؤرِّخ السوري الجزري. (ت 739هـ/ 1338م)[29]. لقد كان الجزري الشاهدُ المعاصِرُ والثمين للأحداث؛ مطَّلِعًا جيدًا

---

(27) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، د.ت (إعادة طبع: القاهرة، مطبوعات البابي الحلبي 1357/ 193)، 1: 17. انظر أيضًا: Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", p. 212.

(28) ابن رجب، الذيل، 2: 448؛ الصفدي، أعيان، 3: 368؛ ابن حجر، الدرر، 3: 244.

(29) الجزري، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، تحقيق: عمر التدمري، صيدا، المكتبة العصرية، 1998، 2: 111-114. انظر أيضًا: شهاب الدين النويري (ت 733هـ/ 1333م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد =

على الشؤون المحلية وعضوًا في الدائرة التقليدية لعلماء الشافعية المقرَّبين من ابن تيمية. لقد وضع حادثةَ ابن القيم في سياق محاكمة ابن تيمية الأخيرة، والتي تتعلق بمسألة: زيارة القبور. ووفقًا للمؤرخ، كان ابن القيم نفسُه الذي بدأ الاضطراب (عمل الفتنة من أصلها). عندما وصل ابن القيم إلى القُدس عام (726هـ/ 1326م)، خطب ضدَّ زيارة مقابر النبي وغيره من الأولياء، ولا سيما قبر إبراهيم الخليل. وذكر أنه صاح: «ها أنا من هاهنا أرجع ولا أزور الخليل إساءة أدبٍ عليه صلى الله عليه وسلم»[30]. ثم انتقل إلى نابلس حيث حذَّر جمهوره في موعظته من الموضوع النفس، وقال: «ولا يُزار قبرُ النبي صلى الله عليه وسلم إلا مسجده»، ويشهد الجزري: «فقاموا عليه الناس، فحماه منهم والي نابلس»[31]. ثم استُدعِيَ ابن القيم إلى دمشق حيث جرت محاكمتُه في المدرسة الصالحية حي أمام القاضي الحنبلي، وتراجع عن أقواله وأُفرج عنه. ومع ذلك، فإن هذا الحدث المؤسف أدّى إلى إطلاق حركة احتجاج كاملة ضد ابن تيمية الذي كان «هو أول من تكلَّم بهذه المسألة»[32]. قاد الحملةَ علماءُ الشافعية والمالكية، وانضم إليهم أيضًا قضاة الحنابلة والحنفية. ونتيجةً لذلك أُدين ابن تيمية واعتُقِل وتُوفي في الحبس عام (1328م)، كما عوقِب العديدُ من أتباعه علنا. وكان من بين هؤلاء ابن قيم الجوزية، الذي تعرض للضرب وطِيف به على حمار، وكان التلميذ الوحيد لابن تيمية الذي سُجن مع الشيخ، ولم يُفرَجْ عنه إلا بعد وفاة الأخير[33].

لذلك يبدو أن ابن القيم نهض بدورٍ خاصٍّ في هذه الفتنة، وإجمالًا يُظهر

= قمحية وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2004م، 33 (تحقيق: إبراهيم شمس الدين)، ص. 160-162.

(30) الجزري، تاريخ، 2: 111.

(31) المصدر السابق.

(32) المصدر السابق، 2: 112.

(33) الجزري، تاريخ، 2: 114، وانظر أيضًا: ابن كثير، البداية، 14: 23، 140؛ النويري، نهاية، 33: 162.

احتجازه لمدة عامين في السجن أنه لابد أنه كان يُعتبر مُثيرًا للشغب بالنسبة لأولئك الذين يكرهون ابن تيمية وعقائده وأنشطته التخريبية. ومن بين هؤلاء يبرز قاضي القضاة: تقي السبكي (ت 756هـ/ 1355م) كخصمٍ عنيد.

المواجهات مع تقي الدين السبكي

تحتوي إشاراتُ التراجم، وحتى السجلّات التاريخية المعاصرة في هذه الحالة؛ على نُدرةٍ في المعلومات حول المواجهات بين تقي الدين السبكي وابن القيم الجوزية التي حدثت بين عامي (1345م) و(1349م). إلا أننا نعرف أنّ السبكي واجه العالمَ الحنبلي عدةَ مرات بسبب مسألة وقوع الطلاق ثلاثًا، ووقوع يمين الطلاق، وبسبب جواز عقد السباق بالخيل أو الرماية (المسابقة) دون منافس ثالث (محلل)، حيث إنه بمشاركة المنافس الثالث في المسابقة دون نصيب، سيجعل السباق مشروعًا، ويبطل صورة المقامرة الممنوعة شرعًا للسباق. في هذه المسألة، تبنَّى ابنُ قيم الجوزية اختيارَ ابن تيمية في اعتبار وجود المحلل غيرَ ضروري. في كلتا الحالتين كان على ابن القيم أن يرضخ لقاضي القضاة الشافعي[34]. جرتْ سابقةٌ مهمة لهذه المواجهات في عام (742هـ/ 1341م). في ذلك العام حاول الأمير المملوكي الفهري (ت 742هـ/ 1343م) أن يسترجع كُتبَ ابن تيمية التي كانت محتَجَزةً منذ سَجْنِه في القلعة. قيل لنا إن قاضي القضاة الشافعي كان عقبةً في طريق هذه العملية. ووفقًا لـ ابن كثير، لم ينجح الفهري في الحصول على الكتب إلا بتهديد السُّبكي، حيث خشيَ القاضي على حياته - كما كتب ابن كثير - واعتقد أنه سيُطرَد من منصبه المرموق. في النهاية، كان على السبكي أن يستسلم، وأُفْرَج عن الكتب وسُلِّمت إلى ابن قيم الجوزية وأحد إخوة ابن تيمية، إلا أن قاضي القضاة قد استاءَ من الإذلال الذي تعرَّض له[35].

---

(34) ابن كثير، بداية، 14: 216، 232.

(35) المصدر السابق، 14: 197-198.

تُعدُّ كتاباتِ السُّبكي مصدرًا جيدًا لتقييم مدى كون ابنِ القيم الجوزية كان مصدرَ قلق له، حتى بعد وفاة ابن تيمية. كتب السبكي سِتَّ رسائل في نقد ابن تيمية. وضمن هذه المجموعة وُجِّهت رسالتان ضد ابن القيم، في حين كانت الأربعة الباقية ضد شيخه، وكُتبت في حياة ابن تيمية، أو بعد فترة وجيزة جدًّا من وفاته[36]. ركَّزت الردود على المسائل الشرعية، وعالجت بصورة خاصة مسألةَ الطلاق ثلاثًا والطلاق المعلَّق على شرط وتحريم زيارة قبور الأولياء[37]. وفي هذه النصوص يشعر السبكي بقلق واضح من أن الطبيعة البراغماتية للمسائل المقصودة قد تجذب عامةَ الناس. لقد خشي السبكي من أنّ يتبنى العوامّ أحكامَ ابن تيمية. في الحقيقة لقد كتب قائلًا: «بلغني أنه بثَّ دعاته في أقطار الأرض لنشر دعوته الخبيثة [يقصد هنا مسألة الطلاق] وأضلَّ بذلك جماعة من العوام ومن العرب والفلاحين وأهل البلاد البرَّانية»[38]. ومن ثَمَّ طلب مخبِرُ السُّبكي منه أن يكتب ردًّا على شيخ الاسلام: «على وجه مختصر يفهمه من لم يمارس كتب الفقه ولا ناظر في الجدل»، فكتب السبكيُّ ردَّه[39]. وعلى الرغم من ادعائه أنّ انحرافات ابن تيمية في أصول الدين المتفق عليها قد فاقت ما تفرَّد به في أحكام الفقه العملية، إلا أنه بدا أنّ هذا الجانب الأخير كان يُثير قلقَ السبكي أكثر،

---

(36) حُدِّدت تواريخ نقود السبكي في نصوصه نفسها، باستثناء: الدرة المضية في الرد على ابن تيمية. بالإضافة إلى ذلك، يقول قاضي القضاة نفسُه: «وهذا الرجل، يعني ابن تيمية، كنتُ رددتُ عليه في حياته في إنكاره السفر لزيارة المصطفى صلى الله عليه وسلم، وفي إنكاره وقوع الطلاق إذا حلف به وحنث» (في مقدمة رسالة تقي الدين السبكي، الاعتبار ببقاء الجنة والنار، في: التوفيق الرباني، ص 142. انظر الهامش الآتي التالية للعزو الكامل).

(37) للوقوف على نصوص تقي الدين السبكي التي تناقش رأي ابن تيمية في الطلاق، راجع مجموع: التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني، دون محقق، د. ت، دون ناشر، ص: 97-139. وفي الزيارة، راجع للمؤلف نفسه، شفاء السقام في زيارة خير الأنام، بيروت، دار الجيل، 1991م.

(38) السبكي، الدرة المضية، في: التوفيق، ص. 100.

(39) المصدر السابق.

على الأقل عندما كان شيخ الإسلام على قيد الحياة[40]. كان قاضي القضاة فقيهًا، وبناءً على ذلك فيجب أن يكون قد تصور أن الخلافات الكلامية حول الجواهر والأعراض، وقِدَم العالم، وخلود النار والجنة، على سبيل المثال لا الحصر، هي مسائل أكثر تجردًا وأقل سهولة في الوصول إلى المجتمع، من المسائل الفقهية العَمَلِيّة التي تتطرّق إلى جميع جوانب الحياة اليومية.

ومع ذلك فعندما كتب السبكي ضدَّ ابن قيم الجوزية؛ تصدَّرت الشواغل العقدية. على الرغم من المواجهات العامة المذكورة أعلاه والتي دارت حول مسائل عملية، فإن فتوى السبكي القصيرة ضد جواز سباق الخيل من دون محلل تبدو غيرَ ذات أهمية. في الواقع فإن هذه الفتوى لا تنقل حتى عن ابن قيم الجوزية، وهي لا تبلغ سوى نصف صفحة في المجموعة الضخمة في ردود السبكي[41]. ربما لم تكن مسألة سباق الخيل من الأمور الأساسية بالنسبة للسبكي، على الأقل على الورق، إلا أنه يجب أن تكون نقطةً جيدة لتأنيب ابن قيم الجوزية على الملأ. وحسب رأي ابن كثير، كان السبكي يخشى أن بعض المماليك قد بدأوا في كتابة الفتاوى في السَّبق موافقةً لقول ابن تيمية، دون التصريح بنسبتها إليه[42]. وبردِّه على ابن القيم في هذه المسألة علنًا أوضح السبكي أن جواز السباق من غير منافس ثالث يرجع إلى إرث ابن تيمية المتنازع عليه.

قبل وفاة ابن قيم الجوزية بسنتين أصدر قاضي القضاة ردّين كلاميين على تلميذ ابن تيمية. في الفترة نفسها كتب ابن القيم بعضًا من أهم منتجاته الكلامية

---

(40) أشار إلى هذه الملاحظة يوسف رابوبورت Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought", p. 191. يمكن الوقوف على قائمة أخطاء ابن تيمية العقدية بالنسبة لـ السبكي في مقدمة الدرة، في: التوفيق الرباني، ص: 99-100، والسيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ص: 23-24.

(41) تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي، 2: 421-422.

(42) ابن كثير، بداية، 14: 216.

الأكثر نضجًا، وهي: شفاء العليل، وحادي الأرواح، والصواعق المرسلة، والتي كُتبت كلها بعد (1345م)[43]. إضافةً إلى ذلك، في تلك السنوات نفسها ضيَّق قاضي القضاة الشافعي العالمَ الحنبلي. من الواضح أن السبكي رأى في نشاط ابن القيم العلميّ محاولةً لمواصلة أقوال آراء ابن تيمية، وهذا ما أحيا عداءَه القديم.

كانت أول رسالة كلامية هي: الاعتبار ببقاء الجنة والنار في عام (748هـ/ 1348م)، ويعارض هذا النقضُ فكرةَ أن الجنة والنار ستفنيان في يوم من الأيام[44]. يعتقد جون هوفر، الذي درس هذا العمل مؤخرًا، أنّ السبكي يردّ في هذا النقض على ابن تيمية الذي خصَّص عمله الأخير لهذه المسألة الأخروية الخطيرة[45]. لم يحدد السبكي اسمَ الخصم. كما أنه بالإضافة إلى ذلك قد يتساءل المرء عن سبب كتابةِ السبكي هذه الرسالة ضد ابن تيمية عام (1348م) (أي بعد عشرين عامًا من وفاته)، لو لم يكن ابن القيم هو مَنْ جَذَب انتباهَه الى هذه المسالة الأُخروية (الاسخاتولوجية) الجدلية[46]. وفي الواقع ناقش كتابُ

---

(43) Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", p. 217-218; Jon Hoover, "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire", *The Muslim World*, 99 (2009), p. 185, 193-194 and id., "Against Islamic Universalism: 'Ali al-Harbi's 1990 Attempt to Prove that Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire" [محاولة علي الحربي 1990 لإثبات أن ابن تيمية وابن القيم الجوزية يثبتان خلود النار], in: *Neo-Hanbalism Reconsidered. The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim alJawziyya*, Georges Tamer and Birgit Krawietz (eds.), Berlin, de Gruyter, (forthcoming 2011).

(44) تقي الدين السبكي، الاعتبار ببقاء الجنة والنار، في: التوفيق الرباني، ص: 141-157.

(45) Hoover, "Islamic Universalism", p. 200, fn. 21 and "Against Islamic Universalism" وفيها يبدو هوفر أكثر استعدادًا لقبول فكرة أن ردَّ السبكي ربما يكون موجَّها ضد ابن القيم مباشرة.

(46) إضافةً إلى ذلك، فقد قُدِّمت رسالةُ الاعتبار في طبعة عام (1983م) على أنها مُوَجَّهةٌ ضدَّ كلٍّ من ابن تيمية وابن قيم الجوزية. وفي الواقع افتتح كتابَه بالقول: «رد به على ابن تيمية ما عمله في نفي الخلود في النار تبعاً لجهم بن صفوان المبتدع المشهور. =

الاعتباركتبَ ابن القيم الثلاثة المذكورة أعلاه (شفاء العليل، حادي الأرواح، الصواعق المرسلة)[47]. ثَمَّة مقدمة قصيرة تُستهل بها الرسالة. إنّ هذه المقدمة هي في الواقع هامش كتبه الشمس بن طولون (ت 953هـ/ 1546م) على ظهر المخطوطة. ينقل هذا الهامش بعضَ كلمات السبكي بخصوص ابن تيمية. إنّ هذه الفقرة مفيدةٌ في فهم قلق قاضي القضاة من شيخ الإسلام. فبعد أن ذكر السبكي أنّه قد ردَّ على آراء ابن تيمية حول يمين الطلاق والزيارة أثناء حياته، قال: «ثم مات ولم يكن لنا غرضٌ في ذكره بعد موته؛ لأنَّ تلك أُمَّةٌ قد خَلَتْ[48]، ولكن له أتباع ينعقون ولا يعون، ونحن نتبرم بالكلام معهم ومع أمثالهم»[49].

تتحدث هذه الكلماتُ عن نفسها، وتتأكَّد في النقض الثاني لـ السبكي على ابن القيم. كُتِبَت هذه الرسالة، التي تُعَدُّ أطولَ بكثيرٍ من الرسالة السابقة، بعد فترة وجيزة عام (749هـ/ 1348م)، وهي ردٌّ مباشرٌ على قصيدة ابن القيم التعليمية الشهيرة: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية. تُعرف القصيدة أيضًا باسم: القصيدة النونية، وهي قصيدة كلامية جدلية تنقض آراء الأشاعرة[50]. يُفتَرض أنّ الكافية من أوائل أعمال ابن القيم. في هذه القصيدة

= وعلى موافقته يدندن ابن الزفيل الزرعي كما هو ديدنه»، في: الرسائل السبكية في الرد على بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، تحقيق: كمال أبو المنى، 1983، ص 195. نود أن نشكر جون هوفر على تزويدنا بنسخة من هذه الصفحة، وهذه الجملة غير موجود في طبعة الاعتبار التي في: التوفيق الرباني.

(47) مرة أخرى راجع مقالات هوفر المذكورة أعلاه.

(48) (سورة البقرة: 134، 141). هذه إشارة إلى جماعة أتباع ابن تيمية المقربين، والاستشهاد القرآني يلمح إلى الأمم الشريرة المندثرة كعلامة على انتقام الله.

(49) تقي الدين السبكي، الاعتبار، في: التوفيق الرباني، ص. 143. إن عباراتِ السبكي هذه هي في الواقع اقتباسٌ حرفيٌّ من كتابه: الفتاوى، حيث ترد وسطَ نقاش طويل حول الوقف، راجع: فتاوى السبكي، 2: 210.

(50) ابن القيم الجوزية، الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، القاهرة، مطبعة التقدم العلمية، 1344هـ، وتقي الدين السبكي، السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت.

يشرح ابن القيم عقيدةَ شيخِه. اكتسبت الكافية، وهي عقيدةُ ابن تيمية المنظومة، شعبيةً واسعةً في عصره، ويشهد على ذلك عدد الشروح عليها[51]. لم يكن ردُّ السبكي منهجيًّا، بل مجموعة من الاقتباسات، وإعادة الصياغة، وشرحٍ نقدي على أجزاء من القصيدة، وغالبًا ما يشير إلى ابن تيمية. وفي النص يعترض السبكي باستفاضةٍ على اختيارات ابن القيم من الألفاظ الجدلية (الجهمية والمعطلة والمعتزلة والمشبهة،...) التي يعتقد السبكي أنها مسيئة و«غير تاريخية»: «مقصوده بالمعطل الجماعة الأشعرية، وبالموحد نفسه وطائفته،...، أما جهم فمضى من سنين كثيرة ولا يُعرف اليوم أحدٌ على مذهبه، فعُلم أن مراد هذا الناظم بالجهمية الأشعرية من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة،...، والمعتزلة... ما منهم أحدٌ موجودٌ في هذه البلاد، وإن كان موجودًا فلا ظهور له، فكلما قال هذا الناظم عن جهم في هذه القصيدة فمراده الذي مذهبه مذهب الأشعري»[52]. ثم يناقش السبكي مشكلةَ الفعل الإنساني وإرادة الله السابقة. ويُسهب في مسائل مختلفة حول ذات الله وصفاته، ومعنى التأويل، وبعض المسائل المتعلقة بالآخرة. إنّ ردَّه على الكافية يعكس انشغاله بانتشار مذهب ابن تيمية، والذي يُعتبر ابن القيم بالتأكيد متحدثًا بلسانه: «ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائدَه، ويعلم مسائله، ويلقي ذلك إلى الناس سرًّا ويكتمه جهرًا، فعمَّ الضرر بذلك، حتى وقفتُ في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكره ناظمُها فيها عقائدَه وعقائدَ غيره، ويزعم بجهله أن عقائدَه عقائدُ أهل الحديث[53]. إنّ هذه النبرة التآمرية سمةٌ من سمات موقف السُّبكي من أَتْباع شيخ الإسلام[54]. ومع ذلك فإنّ جوهر ما يقوله هنا هو أن ابن القيم

---

(51) راجع: أبو زيد، ابن قيم الجوزية: حياته وآثاره وموارده، ص: 287-289، وخاصة ص: 289 حيث أورد قائمة للشروح.

(52) تقي الدين السبكي، السيف، ص: 29 و 30.

(53) تقي الدين السبكي، السيف الصقيل، ص: 24.

(54) المرجع نفسه، وص: 26، وما ورد أعلاه مقتبس من الدرة المضية، في: التوفيق الرباني، ص: 100.

كان يحظى بشعبية، وأن كتبه كانت تُتَدَاوَل (لدرجة أنه وقف على قصيدة ابن القيم سالفة الذكر بالصدف)، ومن ثَمَّ فقد كانت أقوال ابن تيمية تنتشر. خشي السبكي من تشويه سمعة الأشاعرة الذي قد يحدث بسبب قصيدة ابن القيم المتشددة، وأن هذه المنظومة الشعرية الكلامية، المصقولة من حيث اللغة والبسيطة من حيث المضامين؛ قد تجد طريقها بين عامة الناس. في الحقيقة يعبّر السبكي صراحةً عن قلقه: «إذا كان علماء الشريعة وقادة الأمة بهذه الصفة كيف يُقبل قولهم في الدين؟ أو ماذا تكون قيمة فتاويهم عند المسلمين؟ فما أراد هذا إلا أن يقرر عند العوام أنه لا مسلم إلا هو وطائفته التي ما برحت ذليلة حقيرة»[55]. ما خافه السبكي هو ردُّ الإجماع الذي قد يلزم من رفض ابن تيمية للأشكال الموجودة للسلطة الدينية. فبصفة خاصة اعتقد السبكي أنّ رفض شيخ الإسلام لكون إجماع أقرانه المعاصرين من العلماء مصدرًا لاعتبار الأحكام الشرعية؛ هو رفضٌ مهينٌ لسلطة العلماء. وفي إحدى رسائله ضد آراء ابن تيمية المتنازع عليها حول يمين الطلاق والطلاق ثلاثًا، ذكر السبكي بوضوحٍ موقفَه بشأن هذه النقطة: «الإجماع من أقوى الحجج الشرعية، وقد عصم الله هذه الأُمَّةَ عن أن تجتمع على الخطأ، فإن إجماعهم صواب، وقد أطلق كثيرٌ من العلماء القولَ بأنَّ مخالف إجماع الأمة كافر، وشَرْطُ المفتي أن لا يُفتي بقولٍ يخالِفُ أقوالَ العلماء المتقدمين، وإذا أفتى بذلك؛ رُدَّتْ فتواه، ومُنِعَ مَنْ أَخَذَ بقَوْلِه»[56]. كان هناك بالتأكيد صراعٌ على السلطة يدور حول الطرق المختلفة للتعبير عن السلطة الدينية. في ظل هذه الخلفية، ينبغي أن تكون الظروف المؤسفة لشعبية القصيدة الكافية مصدرَ قلقٍ كبيرًا لقاضي القضاة.

ختامًا، يمكن للمرء أن يقول باطمئنانٍ إن السبكي قد حارب إرث ابن تيمية في السنوات الأخيرة من حياة ابن القيم من خلال استهداف تلميذه، كما تشير إلى ذلك مضايقاته للعالم الحنبلي. يجب فَهْمُ هذه المواجهات على خلفية

---

(55) تقي الدين السبكي، السيف الصقيل، ص: 53.

(56) تقي الدين السبكي، الدرة المضية، في: التوفيق الرباني، ص: 104-105.

سنوات نُضج ابن قيم الجوزية، عندما أصبح يقوم بدور «الخلف الخطير» لشيخ الإسلام ابن تيمية بصورة ملموسة بالنسبة إلى السبكي. إضافةً إلى ذلك فقد جرى استعادة كتب ابن تيمية عام (1342م) وتسليمها إلى تلميذه، ضد إرادة قاضي القضاة، وفي العام نفسِه تحصَّل ابن القيم على شيءٍ من الشُّهرة مع المنصب في المدرسة الصدرية. وأخيرًا، فبعد عام (1345م) ألَّف بعض كتبه الكلامية الأكثر أهمية والتي نقل عبرها فكرَ ابن تيمية وتوسع فيها، وكان هذا كافيًا لتجديد عداء السبكي القديم ضد شيخ الإسلام وأي شخص يظهر أنه يُمثِّلُه.

ابن القيم وسلطات المماليك

النقطة الأخيرة التي لم تُستكشَف حتى الآن تتعلق بعلاقة ابن القيم بسلطات المماليك. إن الفكرة القائلة إن ابن قيم الجوزية، مثل شيخه، قد عاش حياته في نزاع مع النخبة المملوكية هي أمرٌ شائع للغاية. من المحتمل أن هذه الفكرة تنبع من الاقتناع بأن المحاكمات والتحقيقات في الحقبة المملوكية كانت نتيجةَ تحريض أجهزة الدولة. ومع ذلك، ففي حالة ابن تيمية على سبيل المثال، سارت الأمور في كثيرٍ من الأحيان بطريقةٍ مختلفة إلى حدٍّ ما، حيث اعتادت جماعاتٌ من العلماء والفقهاء المحليين محاكماتِه، التي كان من الممكن أن تدعمها أو لا تدعمها السلطات المركزية بعد ذلك. كانت مشاركةُ النُّخبة السياسية في هذه الصراعات تعتمد على عِدّةِ عوامل: على طبيعة المسألة مثار النزاع، ما إذا كانت تمس نطاق المجال العام والسلطة العامة أم لا، أو ما إذا كانت تلك القضية قد تُسهم بصورة واسعة في اضطراباتٍ مدنية من عدمه. الأمر نفسه ينطبق على القلاقل التي أثارها ابن القيم في القُدس ونابلس. إنّ أفضلَ طريقة للتعامل مع هذه الحلقات من الصراع، لتفادي آفة التعميم؛ هي وضعُها بشكلٍ كاملٍ في سياقها التاريخي مع محاولة فهم الديناميات الاجتماعية والفكرية التي تعكسها.

يدعو عملان لابن القيم الباحثين المحدَثين إلى التفكير في علاقته بالنخبة،

وهي رسالته حول الفروسية، وكتابه: الطُّرق الحُكمية. لقد كان هذان الكتابان، إلى حدٍّ ما، مرتبطين بالمماليك والسلطات القضائية. كان هذا الارتباط منسجمًا مع أسلوب ابن تيمية، حيث كان يتصور التعاون مع النخبة الحاكمة كوسيلةٍ أساسية لتنفيذ وجهات نظره الإصلاحية. يستحقُّ كلا هذين العمليْن المزيدَ من الاهتمام العلمي.

إضافةً إلى ما تقدَّم، فإن عبارةً غريبةً ذكرها الصَّفدي تؤكِّد فكرةَ الغيابَ العام للنزاع بين ابن القيم مع المماليك. يذكر الصفدي أن ابن قيم الجوزية حصل على مبالغ كبيرة من المال: «وكان محظوظًا عند المصريين من الأمراء، يعطونه الذهب والدراهم، وهبه الأمير بدر الدين بن البابا مبلغ اثني عشر ألف درهم، والأمير سيف الدين بشتاك أعطاه في الحجاز مئتي دينار». لا نعرف سبب هذه التبرعات السخية لسوء الحظ. ومع ذلك، فإذا كان هذا صحيحًا، فيمكن للمرء أن يستنتج أنه لابد وأن يكون ابن القيم قد حظي بتقدير بعضِ أعضاء النخبة المملوكية على الأقل[57].

كيف نقرأ ابن قيم الجوزية؟

مصدر القلق الأول الذي يشعر به الباحث عند دراسة ابن قيم الجوزية هو اعتماده على شيخِه. في هذا الصدد، فإن المصادر التي يملكها الباحثون المحدَثون تتبع اتجاهًا مزدوجًا. فمن ناحيةٍ، ثمة التحقيقات الجديدة والكتب التي قامت - بصورة مناسبة - على تقديم ابن القيم باعتباره عالمًا يستحق البحث في ضوء سماته الخاصة. ومن الأمثلة الجيدة على هذا الاتجاه، التحقيق الجديد لكتاب: شفاء العليل، أو الكتب على غرار الدراسة الشاملة لـ بكر أبو زيد عن ابن قيم الجوزية[58]. ومن ناحية أخرى، فإنّ كُتبًا مثل: سؤالات ابن القيم لشيخ

---

(57) الصفدي، أعيان العصر، 4: 368.

(58) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، للمحققين: أحمد بن صالح بن علي السمعاني وعلي بن محمد بن عبد الله =

الإسلام ابن تيمية وسماعاته منه، كما يوحي العنوان نفسُه، تركِّز بالكامل على علاقة ابن قيم الجوزية بابن تيمية[59]. نتيجة لذلك، يميل الباحثون المعاصرين الذين يحاولون دراسة ابن القيم إلى رؤية أنفسهم محاصرين بين قطبين متعارضين، أي إما أن يقبلوا أن ابن القيم كان بمثابة تابعٍ لشيخه، أو أن يسعوا جاهدين لإثبات «أصالة ابن القيم»، وهذا يعني استقلاله عن ابن تيمية. قد يتضح أن كلا المقاربتين محبطة، في حين أن الفحص الأولي للتصورات التي تقدمها التراجم لابن القيم يعطي نظرة ثاقبة حول كيف يمكن للباحثين أن يحرروا أنفسهم من هذا الإطار الضيق.

تعود صورة ابن قيم الجوزية باعتباره أحد التلاميذ الأكثر إخلاصًا لابن تيمية إلى أوائل المترجِمِين والمنتقدين له على حدٍّ سواء، كما رأينا للتو. تؤكد جميعُ هذه المصادر ارتباطَ ابن القيم الوثيق بشيخه. تصور ملاحظات تراجم القرن الرابع عشر الميلادي ابنَ القيم على أنه تلميذٌ فريد من نوعه. فوفقًا لـ ابن رجب (ت 792هـ/ 1393م)، الذي يدعي أنه درس عليه شخصيًّا لأكثر من عام، فقد درَّس ابن قيم الجوزية سيرةَ ابن تيمية للكثيرين. تلك ملاحظةٌ مُثيرة للاهتمام، لأنها تشير إلى أنه بعد بضعة عقود فقط من وفاة ابن تيمية، كانت حياتُه تعتبر بالفعل نموذجيةً وجديرةً بالدراسة. ويجدر أن نذكر بهذه المناسبة أنه حتَّى أشهر كُتَّاب سيرة ابن تيمية، ابن عبد الهادي (ت 744هـ/ 1343م)، مُدرَجٌ بين تلاميذ ابن القيم[60].

= العجلاني، الرياض، دار الصميعي، 1429هـ/ 2008م، وبكر أبو زيد، ابن قيم الجوزية: حياته وآثاره وموارده.

(59) سؤالات ابن القيم لابن تيمية وسماعاته منه، تحقيق: عبد الرحمن بن أحمد الغامدي، الرياض، دار الأنصار والتوحيد، 1426هـ/ 2005 م. ويفترض أن يكون على المنوال نفسه: ما رواه ابن القيم عن شيخ الإسلام، تحقيق: إبراهيم بن عبد الله الغامدي، الرياض، دار القاسم للنشر والتوزيع، 2006م. لم نتمكن من الرجوع إلى هذا الكتاب الأخير.

(60) ابن رجب، الذيل، 2: 449.

«لم يُخلِّف الشيخُ العلامة تقي الدين ابن تيمية مِثْلَه [أي ابن القيم]».

كذا كتب الصفدي، ومن ثَمَّ يصوّر ابنَ القيم نائباً لشيخه[61]. وفي موضعٍ آخر، وهو الأمر الأكثر إثارة للاهتمام، يلفت الصفدي الانتباه إلى التزام ابن القيم الوثيق بـ «طريق ابن تيمية»، حيث يقول: «كان يسلك طريق العلامة تقي الدين بن تيمية في جميع أحواله، ومقالاته التي تفرد بها والوقوف عند نص أقواله»[62].

للوهلة الأولى، يغذّي المؤرخ وكاتب التراجم ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م)، والذي هو نفسه ليس مولعًا جدًّا بابن تيمية؛ صورةَ ابن القيم كعالم معتبر ولكنه يعتمد على ابن تيمية. يذهب ابن حجر إلى حدِّ القول إنَّ حبَّ ابن القيم لشيخ الاسلام كان ساحقًا لدرجة أنه لم يسمح لنفسه بأي انحراف عن أفكار شيخِه، بل إنه كان مؤيِّدًا لها جميعًا. فوفقًا لـ ابن حجر نحن مدينون لـ ابن قيم الجوزية بمراجعة وتحرير أعمال ابن تيمية وانتشار علمه (هُوَ الذي هذَّب كُتَبَه ونشَرَ علمَه)[63]. تؤكِّد هذه العبارة على دور ابن القيم في نقل أعمال شيخِه، وهو النقل الذي يشارك فيه ابن القيم عبر النقول المطوَّلة عن ابن تيمية باستمرارٍ في جميع كتاباته، والمشاركة بنشاط في العملية الصعبة المتمثّلة في جمْع وترتيب وكتابة ما تبقّى من كتابات ابن تيمية. ففي رسالة إلى تلاميذ ابن تيمية، من المحتمل أن تكون قد كُتِبت بعد وفاة ابن تيمية بفترة وجيزة، يشهد شهاب الدين بن مرِّي، وهو حنبلي من أتباع شيخ الإسلام؛ بهذا أيضًا عندما

---

(61) الصفدي، الوافي، 2: 271.

(62) قبل كل شي، يحمل مصطلح: النص فكرة تقديم تعبيرٍ يدلُّ على معناه بالصورة الأكثر وضوحًا. وثانيًا قد تعني كلمة نص أيضًا: الشيء الذي تُمليه، أي في هيئةٍ مكتوب. راجع: ابن منظور، لسان العرب، مادة: نص: «ووُضِعَ على المنصة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور»، وراجع:
Reinhart Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, s. v. *nss*.

(63) ابن حجر، الدرر، 3: 244.

وصف ابن قيم الجوزية بأنه أحد الأكثر تضلُّعًا في تطبيق منهج ابن تيمية العقلي (المناهج العقلية) والأكثر درايةً بالمعاني الغامضة لتحقيقاته الكلامية. ومن ثَمَّ يبرز ابن القيم بين أولئك الذين يقع على عاتقهم واجبُ مراجعة وتحرير كتابات شيخ الإسلام[64].

علَّق ابن حجر تعليقًا حاسمًا آخر مفاده أن أعمال ابن قيم الجوزية (مرغوبٌ فيها) بين طوائف مختلفة من الناس. بهذه الطريقة يقترح كاتب الترجمة أنه على الرغم من السمعة السيئة لابن تيمية، تمتّعت كتاباتُ ابن قيم الجوزية بدرجةٍ من التداول والتقدير، على الأقل في النصف الأول من القرن الخامس عشر. أخيرًا، يقول عن كتاباته: «معظمها من كَلَام شَيْخه، يتَصَرَّف فِي ذَلِك، وَله فِي ذَلِك مَلَكَةٌ قَوِيَّة». وبذلك ينتهي ابن حجر الى الاعتراف صراحةً بالدور الإبداعي لابن القيم باعتباره من الشارحين الموهوبين لابن تيمية[65].

ومن هنا تنقل تراجم القرن الرابع عشر والخامس عشر ثلاثةَ أنواع من المعلومات غير المتصلة. أولًا: كان ابن القيم معروفًا بأنه عالمٌ مطَّلعٌ على أفكار شيخِه. ثانيًا: بفضل معرفة ابن القيم بابن تيمية وولائه له؛ فقد أدى دورًا حاسمًا في جمْع كتابات ابن تيمية ونشر أفكاره ونقلها. تُكمِل هذه المعلوماتُ ما نعرفه بالفعل عن العالم المالكي ابن رُشيق (ت 749هـ/ 1348م)، الذي ذكر ابن مري أنه كان مسؤولًا عن نسخ كتابات ابن تيمية[66]. ثالثًا: لم يقتصر دور ابن قيم

---

(64) ابن مري، رسالة من أحمد بن محمد بن مري الحنبلي (بعد 728هـ) إلى تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، في: سيرة شيخ الاسلام بن تيمية (661- 728هـ) خلال سبعة قرون، تحقيق: محمد عزير شمس وعلي العمران، مكة، دار عالم الفوائد، 1420هـ، ص: 100.

(65) ابن حجر، الدرر، 3: س: 20-22.

(66) بشأن هذا الخصوص، راجع:

Caterina Bori, "The Collection and Edition of Ibn Taymiyya's works: Concerns of a Disciple", in: *Religion and Religious Culture of Muslims, Christians and Jews in the Mamluk Period*, Johannes Pahlitzsch (ed.), *The Mamluk Studies Review 13* (July 2009) 2, p. 47-67.

الجوزية على مجرد «التقليد»، لكنه استمد العلمَ بحرية وإبداع من شيخِه. ورغم أنّ هذا الاستنتاج ليس بالأمر الجديد، إلا أنه مهمٌّ لأنه يقترح استراتيجيةَ قراءة لابن قيم الجوزية، وهي استراتيجية لا تحاول تحريرَه بقوةٍ من معلِّمه ولا تحرمه من تأليفه وإبداعه. إنّ الافتراض الأساس بناءً على ذلك هو أنه إذا أراد المرء أن يقدِّر ابن قيم الجوزية فيجب أن تؤخذ علاقته مع ابن تيمية كنقطة انطلاقٍ مثمرةٍ، دون خوفٍ من المساومة على مقدرة ابن القيم.

نتيجةً لذلك فإنّ الطريقة الأكثر إنتاجيّةً لقراءة ابن القيم هي المقارنة المستمرة لنصوصه مع النصوص الموازية لـ ابن تيمية. وإضافةً إلى ذلك فإنّ الطبيعة الشاملة والتربوية لأعمال ابن القيم تفترض اعتمادًا كبيرًا على العلماء البارزين الآخرين، وليس فقط على شيخه[67]. وهذا الاعتماد على العلماء الآخرين ليس مجرد محاكاة طبيعية البتة، بل هو نتاجُ دراسةٍ عِلمية لأعمال هؤلاء العلماء. ومن ثَمَّ، يجب أيضًا التحقق من مصادر الإلهام الأخرى لابن القيم الجوزية عند قراءته. إن أحد الأمثلة المضيئة على ذلك هو الفصل 19 في كتاب: شفاء العليل، حيث يعرض نقاشًا بين عالِم سني، يتبع آراءَ ابن قيم الجوزية، وآخر جَبْري، يتبع آراء الأشاعرة، ويستند هذا الفصل 19 حصرًا على مناقشات فخر الرازي حول القول بالجبر[68]. هذه قطعةٌ أصليةٌ من كتابة ابن القيم من دون نصٍّ موازٍ في كتابات ابن تيمية، وفيها اقتبس ابن القيم فقراتٍ كاملة من أعمال الرازي الكلامية، ويلقيها على لسان الجبري. قراءة ابن القيم

---

(67) نوقشت قضيةُ اعتماد ابن القيم على ابن تيمية في:
Livnat Holtzman, "Human Choice, Divine Guidance and the Fitra Tradition: The Use of Hadith in the Theological Treatises of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", in: *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport and Shahab Ahmad (eds.), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 163-188. See also: Livnat Holtzman, " 'Does God Really Laugh? '- Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Islam", in: *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, Albrecht Classen (ed.), Berlin, de Gruyter, 2010, p. 165-200.

(68) تظهر مناقشة مستفيضة لهذا النص في: Livnat Holtzman, "Debating the Doctrine of *jabr*"، (سيصدر قريبًا 2011). انظر الحاشية 21.

لابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) هي مثالٌ آخرُ على ذلك. إن وجودَ ابن حزم في كتابات ابن القيم أمرٌ جوهري، فهناك اقتباساتٌ طويلة ومهمة من كتابات ابن حزم في العديد من أعمال ابن القيم، حيث يناقش الأخيرُ موضوعاتٍ لم يناقشْها ابنُ تيمية قط أو ذكرها بصورة خاطفة. في هذه الأعمال يقدِّم العالمُ الحنبليُّ أكثرَ من مجرد تفسيره النظامي المعروف لأفكار ابن تيمية، ويفصل نفسَه بطريقةٍ ما عن مجالات اهتمامات شيخِه. نجد ابن حزم أيضًا في الدراسات التي يناقش فيها ابن القيم الحب الصريح (روضة المحبين) وتربية الأطفال (تحفة الودود)، وهي موضوعات لم تكن ذات أولوية في جدول أعمال ابن تيمية الذي توفي عزَبًا[69]. نجد ظروفًا مشابهًة تحيط بقراءة ابن القيم الشاملة لكتاب ابن الجوزي: ذم الهوى. نوقش هذا العملُ في بحث سابق، لكنه دون أن يُفْهَم ويُجرَد بشكلٍ منهجي[70].

باختصار، تتطلب أعمالُ ابن القيم، بطبيعتها؛ قراءةً نصية تستند إلى مراجعاتٍ مستمرة لأعمال أسلافه. تساعد مِثلُ هذه القراءة في تقييم حجم أبحاثه وإعادة بناء منهجياته العلمية والتحريرية واعتباراتها التعليمية.

---

(69) Livnat Holtzman, "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Hazm", in: Camilla Adang, Maribel Fierro and Sabine Schmidtke (ed.s), *The Life and Works of Ibn Hazm*, Handbuch der Orientalistik Series, Brill, Leiden (forthcoming 2011).

(70) Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York, New York University Press, 1971; Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, New York, State University of New York Press, 1979.

ثمة أطروحة ماجستير (باللغة العبرية) حول العلاقة الأدبية بين: ذم الهوى، وروضة المحبين، هي:

Avivit Cohen, *Between "the Garden of Lovers" and "the Censure of Profane Love" - A Comparative Study of Ibn Qayyim al-Jawziyya's and Ibn al-Jawzi's Theory of Love*, Bar Ilan University, October 2010.

هذا الكتاب

كيف استفادت الدراساتُ الحديثة من ابن القيم؟ في أيِّ المجالات العلمية كانت أعمال ابن القيم تُعتبر جوهريّةً، وفي أي المجالات تجوهلت أعماله دون أن يلاحظها أحد تقريبًا؟ أثناء فحص المساهمات المتنوعة لهذا الكتاب وتقدير الفجوة التي سعت لإغلاقها، تظهر هذه الأسئلة حتمًا. فيما يلي عرضٌ تقديمي غير تقليدي إلى حدٍّ ما للفصول الموجودة في هذا الكتاب مع محاولةٍ لتحديد الأعمال العلمية المختارة السابقة التي إما تناولت ابنَ القيم وفكره بشكل حصري، أو خصصتْ أجزاء كبيرةً من مناقشتها له. يتتبع هذا القِسمُ بنيةَ هذا الكتابِ ويستقصي البحوثَ ذات الصلة فيه وفقًا للتقسيم الموضوعي: المجتمع والفقه، الله والانسان، والبدن والروح. تَظهر العديدُ من الدراسات التي لا تندرج تحت أيٍّ من هذه التصنيفات في قسم «البيليوغرافيا».

المجتمع والفقه

في مجال الفقه، فإنّ الدراسات الغربية الوحيدة ذات الصلة المتاحة اليوم، تذكر النظريةَ الفقهية [أصول الفقه] الخاصة بـ ابن قيم الجوزية في السياق نفسِه الذي تَبِعه ابن تيمية. هذا هو حال أعمال: Mohamed Mohamed Yunis All (2000), Baber Johansen (2002), and Abdul Hakim I. al-Matroudi (2006)، الذين وضعوا أساسًا نظريًّا مهمًّا لمناقشة أصول الفقه لدى ابن القيم، على الرغم من أنها قدّمت وجهات نظره ضمن جُملَةِ أمور أخرى، وركّزت أكثر على ابن تيمية[71]. تقوم

(71) للاطلاع على إحالات كاملة لـ بابر يوهانسن:
Baber Johansen, "Signs as evidence", see footnote 7; Mohamed Mohamed Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics- Sunni Legalist Theorists' Models of Textual Communication*, Richmond, Surrey, Routledge, 2000; Abdul Hakim I. Al-Matroudi, *The Hanbali School and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, London-New York Routledge, 2006.
المترجم: صدر كتاب البروفيسور المطرودي بترجمتي مع الصديق: أسامة عباس، عن دار الروافد وابن النديم، تحت عنوان: المذهب الحنبلي وابن تيمية خلاف أم وفاق: دراسة أصولية فقهية، (2019م).

بيرجيت كراويتز *Birgit Krawietz* في مساهمتها في كتابنا الحالي بالخطوة الأولى نحو تقييم آراء ابن القيم في أصول الفقه من خلال فحص منهجي لكتاب: إعلام الموقعين، الذي يعطي ملخصًا لآراء ابن القيم الفقهية. وعلى الرغم من حقيقة أن إعلام الموقعين من أكثر المؤلفات في أصول الفقه التي يدرسها طلاب الفقه المسلمون؛ لم يحظَ هذا الكتابُ بأي اهتمامٍ في الدراسات الغربية. تشير كراويتز إلى تفرُّد إعلام الموقعين، والذي تعرفِّه على أنه «أطروحة كاملة عن الاستشارات الشرعية [الإفتاء]»، وتركِّز على بنية الكتاب التي تنبثق من تقنيات الكتابة المتطورة والإبداعية التي وضعها ابن القيم. تبدأ كراويتز حتمًا بابن تيمية. ماذا نعرف عن نظامه في أصول الفقه؟ تقول كراويتز: لا شيء تقريبًا، وتضيف أن ما كان يُعتبر منذ فترة طويلة بحثًا رئيسًا في هذا المجال، أي بحث هنري لاوست عام (1939م) حول منهجية ابن تيمية الفقهية، قد بولغ في تقديره في الواقع. ومع ذلك فقد وجدتْ أن تحليل يوسف رابوبورت *Yossef Rapoport* (في مقاله عام 2010)[72] حول المنهجية الفقهية لابن تيمية هو نقطةُ انطلاق ممتازة لمناقشة المنهجية الفقهية لابن القيم بشكلٍ عام، وإعلام الموقعين بشكل خاص. وفقًا لكراويتز، تتميز منهجية ابن تيمية كما حدَّدها رابوبورت، بالتوافق بين الوحي والعقل، وتقويض سلطة المذهب، وشيوع البراغماتية. هذه المنهجية، كما تزعم كراويتز، موجودةٌ أيضًا في إعلام الموقعين، إلا أنها تسعى إلى ما هو أكثر من مجرد تحديد منهجية ابن تيمية. فبدلًا من ذلك، تفحص الترتيبَ والتنظيمَ الأدبي لهذا العمل، معتبرةً أنّ إعلام الموقعين ليس كتابًا معياريًّا في أصول الفقه، بل هو عملٌ غنيٌّ، وغالبًا ما يكون سائلًا أو زئبقيًّا، وقد اعتُبِر في البداية كتابًا حول أدب المفتي، إلا أنه في نهاية المطاف قد ارتقى إلى مرجعٍ في المنهجية الفقهية. وكي تُثبتَ هذا الرأيَ، بدأت كراويتز بوصف محتويات الكتاب. يبدأ إعلام الموقعين بسرد حول نشأة مؤسسة الاستشارات الشرعية (الإفتاء) مع اهتمام خاصٍّ بالدور الذي نهض به النبيُّ كمفتٍ وقاضٍ. ثم ينتقل

---

(72) انظر الهامش رقم (20).

الكتاب إلى مناقشة طبيعة وجواز (القياس) وضرورة ممارسة الاجتهاد من خلال الفتاوى. أثناء مناقشة أنشطة المفتين، يخصِّص ابن القيم جزءًا كبيرًا من إعلام الموقعين لانتقاد استخدامهم غير المقصود الحيل الشرعية. تنتمي جميعُ هذه الموضوعات إلى القائمة الكلاسيكية لموضوعات أصول الفقه، ولكن - كما تلاحظ كراويتز - يجري تقديمُها هنا في سياق الفتاوى الشرعية. تكشف هذه الميزة عن الطبيعة الأدبية المبدئية لـ إعلام الموقعين. ولمزيدٍ من الدَّعم لحُجّتها، تبحث كراويتز في تحليلٍ مطولٍ في عنوان الكتاب. ووفقًا لها، فإن المصطلح العام «الموقِّعين» قد اختِير عن قَصْدٍ من ابن القيم للإشارة على نطاقٍ واسع إلى أولئك الأشخاص المنوط بهم القول بأي نوعٍ من الأحكام الشرعية. فهو يشير في ذلك العنوان ويخاطب علماء الشريعة، وبخاصة المفتيين والمجتهدين. وهؤلاء الخبراء الشرعيون هم الذي يريد ابن القيم أن يوجِّهَهم من منطلَق إخلاصه الشديد لمحمد صلى الله عليه وسلم عبر إطلاعهم على أنّ عصر النبي قد تضمَّن بالفعل كلَّ العناصر والمصادر اللازمة للمفتين والمجتهدين في المستقبل. ولإثبات هذه النقطة الحاسمة يختار ابن القيم حلًّا براغماتيًّا يميزه عن المناقشات السابقة حول الاجتهاد النبوي. فبدلًا من التوسُّع في القضايا النظرية، يمضي ابن القيم لجمْعِ عددٍ كبير من الفتاوى النبوية والأحكام الشرعية (الأقضية) الخاصة للنبي بصفته قاضيًا في نهاية الكتاب. تغطِّي هذه المجموعةُ من الطيف الواسع من فتاوى محمَّد صلى الله عليه وسلم مجموعةً واسعةً من الموضوعات التي يرتِّبها ابنُ القيم على ما يبدو وفقًا لتقسيم الفقه الكلاسيكي: العبادات والمعاملات. يُعتبَرُ هذا الترتيبُ اختيارًا مقصودًا للإيحاء بأنّ كل فصل من كتابِ الفقه يجب أن يحتوي على نواة رمزية من الكلمات النبوية. في الواقع، تلاحظ كراويتز بوعيٍ أنّ مجموعةَ الموضوعات العريضة لهذه الأحكام النبوية (ليس فقط الفقهية، ولكن أيضًا العقدية والأخروية والأخلاقية) هي أكثر شمولاً بكثير من الموضوعات التي يجري بحثُها عادةً في كتب فروع الفقه. في الوقت نفسِه، لا يتطابق العرض التفصيلي للأجوبة النبوية في نهاية كتاب إعلام الموقعين مع النموذج المعتاد لكتب أصول الفقه. مرةً أخرى، يكمُن السببُ وراءَ

هذا في حقيقة أن العناوين الرئيسة في هذا الكتاب يجب أن تكون موجَّهة للمفتين والمجتهدين الذين يدعوهم ابن القيم للانخراط في مجموعة واسعة من القضايا.

في النهاية تعالج كراويتز القضيةَ الحاسمة المتمثّلة في كيفية التفكير في مفهوم الأصالة عندما يقترب المرء من دراسة عالِم مثل ابن القيم. تسلط كراويتز الضوء على نقطة منهجية حاسمة، وهي أنه يبدو أنّ هناك فجوةً كبيرة بين الفكرة الحديثة والغربية النموذجية عن الأصالة والتي تركّز على استقلالية الفكر، وبين مفاهيم مختلفة عن الأصالة يمكن التعبير عنها من خلال قنواتٍ أخرى. في حالة ابن القيم وكتاب إعلام الموقعين، لم يكن المحتوى هو الذي جعل خلاصته الفقهية «أصلية»، بل الطريقة التي يؤطِّر بها هذا الباحث موادَّه ويجمعها. تكشف هذه الطريقة بدرجةٍ عالية من الإبداع الأدبي؛ عن إبداعٍ يتخطَّى أنماطَ المجالات العلمية المحدَّدة سابقًا نحو إنتاجِ مُنتَجٍ علمي هجينٍ غير مسبوق. ما تقترحه كراويتز هو إستراتيجيةُ قراءةٍ مبتكَرة لابن القيم لا تتجاهل ولاءَ ابن القيم لشيخِه، لكنها لا تهتمُّ بها كثيرًا. فبدلًا من ذلك، لفتت الباحثةُ انتباهَنا إلى أساليب ابن القيم الأدبية المتجاوِزة كسمةٍ مميزةٍ في كتابه: إعلام الموقعين.

يبدأ يوشع فرينكل Yehoshua Frenkel مناقشتَه من النطاق الموسَّع لأدوار الفقهاء في تصميم ابن قيم الجوزية لمجتمعٍ إسلامي طوباوي، وهو موضوعٌ تطرقت إليه كراويتز بصورة سريعةٍ في فصلها الذي تقدَّم عرضُه. فوفقًا لـ فرينكل، استخدم ابن القيم الأحاديث النبوية، وأفعال السَّلف، والروايات التاريخية حول النبي وأصحابه؛ من أجل بناء رؤية طوباوية، تكون فيها سُلطة المجتمع المسلم في أيدي علماء الحنابلة. يلاحظ فرينكل في هذا الصدد أنّ ابن القيم كانت له نظرةٌ أكثرُ تشدُّدًا من ابن تيمية. يستخدم فرينكل عددًا كبيرًا من مصادر ابن تيمية وابن قيم الجوزية، ويُعيد بناء نظرة ابن القيم إلى العالم بدقَّةٍ من خلال العديد من التفاصيل الصغيرة والأدلة النصية. تتمثل الخطوة الأولى لـ فرينكل في تحديد الأساسيات في الفكر الشرعي والاجتماعي لدى ابن القيم. وفقًا لفرينكل فعلى

الرغم من أنّ ابن القيم اعتمد في آرائه على آيات قرآنية وأحاديث نبوية؛ فلم تكن طريقته التأويلية مقتصرةً على الاعتماد على النصّ، لكنه استخدم أيضًا «المنطق الطبيعي». إنّ استخدام ابن القيم على نطاقٍ واسع للمصطلحات الشرعية هو مجرّدُ سمةٍ واحدة من سمات كتابته التي يغطيها فرينكل. السمات المهمة الأخرى هي الروحيّة والميل إلى الزُّهد المعتدل، الذي انعكس في وصف ابن القيم للماضي الإسلامي المجيد.

قدَّم فرينكل ملاحظةً محورية هي أنه عند وصف حياة النبيّ في كتابه: زاد المعاد؛ لا يبدو أنّ ابن قيم الجوزية يميّز بين روايته عن الماضي وموقفه من الممارسات الإسلامية المعاصرة وبين الجدل الديني الداخلي. بمعنى آخر، لم يعد زاد المعاد كتابًا نموذجيًّا في السيرة أكثر من كونه كتابًا نموذجيًّا حول ممارسة حياة التقوى. دُمِج كلا النوعيْن من الأدبيات معًا لتكوين كتابٍ يهدف إلى أن يكون بمثابة نموذجٍ لطريقةٍ حياة إسلامية أصيلة، فضلًا عن سردٍ موثوق لحياة النبي. يوضح فرينكل هذه الطريقةَ الفريدة للسرد من خلال العديد من الأمثلة الكاشفة (تحريم ارتداء الطيلسان وهو الثوب الذي يشبه الشال الذي يرتديه اليهود فوق رؤوسهم وأكتافهم؛ وحادثة التقاء النبي بنصارى نجران) والتي تعكس رغبةَ ابن القيم لرؤية المعايير النبوية تُنَفَّذُ بالكامل في المجتمع المملوكي.

وفي إطار وصف الطوبيا التي سيقودها العلماءُ، يعدِّد ابن القيم الكثيرَ من التهديدات التي يتعرَّض لها المجتمعُ الإسلامي، وبذلك يكشف عن رأيه في البِنْيَة الاجتماعية المملوكية. إن وجود التصوف الزائف، والنساء، والشواذ جنسيًّا، وغير المسلمين؛ في المجال العام؛ من بين أهم مخاوف ابن القيم الكثيرة حول مصير المجتمع الإسلامي. ترسم مناقشة فرينكل، إذن، رؤيةَ ابن القيم للعالم وتعرِّفها على أنها نتاجُ وقته ومجتمعه. تمثِّل العلاقاتُ بين أعضاء الديانات المختلفة داخل هذا المجتمع الشاغلَ الرئيسَ للمساهمة التالية في هذا الكتاب، التي كتبها ديفيد فريدينريتش *David Freidenreich*.

وفي ضوء نُدرة البحوث حول ابن قيم الجوزية في مجال الفقه، من المثير

للاهتمام أن نرى أن اسمه كثيرًا ما يتكرر في الدراسات حول الجدل بين اليهود والمسلمين. نظرًا لأنّ كتابي ابن القيم: هداية الحيارى وأحكام أهل الذمة يبرزان كعمليْن شاملين في هذا المجال؛ لا تكاد توجد مساهمة علمية تُناقِشُ جدالَ القرون الوسطى بين اليهود والمسلمين تُهمِل ذِكْرَ ابن القيم. يُفترض أن الاهتمام بـ ابن القيم بين باحثي هذا المجال يبدأ بـ إيجناس جولدتسيهر، الذي نَسَبَ خطأً مقتطفاتٍ من كتاب السموأل المغربي (ت 570هـ / 1175م): إفحام اليهود إلى ابن قيم الجوزية[73]، ثم يتواصل مع مقال موشيه بيرلمان *Moshe Perlmann* القصير عام (1942م)، والذي خلُص إلى ملاحظة مثيرة للدهشة مفادها أن «ابن القيم ليس منتحِلًا»[74]، وينتهي بمدخل كلٍّ من كاميلا أدانغ *Camilla Adang* وسابين شميد *Sabine Schmidtke* (2010) الموسوعي الذي صنَّف كتاب: هداية الحيارى لابن القيم كعملٍ جدلي يتضمن «ثروةً من التفاصيل الجدلية» التي أثَّرَتْ في تطوُّر هذا النوع من الأعمال الجدلية الإسلامية[75]. وعلى الرغم من أن ابن القيم كان معروفًا لدى الباحثين الذين درسوا الجدل بين اليهود والمسلمين؛ إلا أن فكره لم يقع في مركز البحث في هذا المجال. مثالٌ على ذلك كتاب لازاروس يافه *Lazarus-Yafeh*: عوالم متشابكة *Intertwined Worlds*. يقتبس هذا

---

(73) Ignaz Goldziher, "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud, I: Ibn Hazm", *Jeschurun* 8 (1872), p. 76-104; reprint id., *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Joseph Desomogyi, Hildesheim, Olms, 1967-1973, vol. 1, p. 1:136-164. Ignaz Goldziher, "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud, II: Ibn Kajjim al-Gauzija", *Jeschurun* 9 (1873), p. 18-47; reprint id., *Gesammelte Schnften*, vol. 1, p. 229-258.

(74) Moshe Perlmann, "Ibn Qayyim and Samau'al al-Maghribi", *Journal of Jewish Bibliography 3* (1942), p. 71-74.

يلاحظ أن مقال بيرلمان يعرِّف ابنَ القيم خطأً على أنه «مؤلف ظاهري».

(75) Camilla Adang and Sabine Schmidtke, "Polemics (Muslim-Jewish)", in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman, Leiden, Brill, 2010, vol. 4, p. 84.

ويجب أن نضيف إلى ذلك المقال الأخير لجون هوفر:

Jon Hoover: "The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim awziyyah's Polemic against the Jews and Christians", *The Muslim World, 100* (2010), p. 476-489.

الكتاب على نطاق واسع بابن القيم دون الاعتراف بمساهمته في هذا المجال(76). من ناحيةٍ أخرى، بدا أنّ لازاروس مهتمَّةٌ بمعرفة ابن قيم الجوزية بالكتاب المقدس العبري، رغم أنها لم تتعمق في الموضوع(77). إن مساهمة ديفيد فريدينريتش في هذا الكتاب تعوّض بصراحةٍ أوجهَ القصور هذه، لأنها تركِّز على كتاب ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ويتناول هذا العمل المهم بطريقة غير مسبوقة.

يبدأ فريدينريتش بالملاحظة التي تفيد بأن أحكام أهل الذمة هو أكثر بكثير من مجموعة من أحكام الفقه الإسلامي المتعلقة بغير المسلمين، حيث يوضح هذا الكتاب الارتباط بين العقيدة والفقه. ومن ثَمَّ فلا يمكن للمرء أن يتناول محتويات كتاب أحكام أهل الذمة دون الأخذ بعين الاعتبار المنهج العقدي الذي يتبعه. هدف فريدينريتش هو إثبات تفرُّد كتاب الأحكام من خلال دراسة حالة، وهي: الأحكام المتعلقة بلحوم الحيوانات التي يذبحها غير المسلمين، وهو موضوعٌ نوقِشَ على نطاقٍ واسع في الخطاب الفقهي الإسلامي. يلاحظ فريدينريتش أن العمل على نطاق كتاب أحكام اهل الذمة يستحق معالجةً فردية. إنّ مقاله في الواقع هو الخطوة الأولى في هذا الاتجاه.

يقودنا فريدينريتش بشكلٍ منهجي من خلال مناقشات معقّدة حول ذبائح غير المسلمين، بدءًا من التفسيرات المختلفة التي قدمَّها علماءُ من مختلف الانتماءات المذهبية للآية القرآنية التي تقول: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المَائدة: 5]. فعمومًا اعتبر أهل السُّنَّة أن هذه الآية تبيح للمسلمين أكلَ اللحوم التي ذبحها اليهود والنصارى، في حين فهم الشيعةُ الآيةَ على أن المرادَ بها

---

(76) Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 19, 24-25, 126.

(77) H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, p. 126. وللوقوف على نقدٍ لتناول لعازر لكتاب: هداية الحيارى لابن القيم، انظر:
Livnat Holtzman, "Does God Really Laugh...", p. 192-194.

الفاكهة والحبوب فحسب، ومن ثَمَّ منعوا المسلمين من أكل ذبائح غير المسلمين. يبدأ فريدينريتش بعرض معالجةٍ سُنِّيَّة نموذجية لهذا الموضوع. فقد أصدر ابن تيمية فتوى حول هذا الموضوع تُعَدُّ بوضوحٍ مثالًا لمثل هذه المناقشة السنية المعيارية[78]. ومع ذلك فإن معالجةَ ابن القيم هي أول عمل سني - كما لاحظ فريدينريتش - يبحث الموضوعَ بشكل منهجي. من زاوية مختلفة: ما يلزم وجوده في الجزَّارين المسيحيين واليهود بحيث يجوز أن يأكل المسلمون من ذبائحهم. أحدُ هذه الشروط هو ذكر اسم الله. وفي حين ادَّعى أحدُ علماء الشيعة البارزين أن اليهود والمسيحيين لا يقدرون أن يذكروا اسمَ الله بشكل صحيح، لأنه ليس لهم معرفةٌ صحيحةٌ بالله، فقد حكم ابن القيم بضدٍّ هذا الحكم ومن منظوره الخاص. ومع ذلك فإن هذه النظرة الليبرالية المدَّعاة لليهود والمسيحيين تقود ابن القيم إلى مساحةٍ أخرى، غير مألوفةٍ لأيٍّ من أسلافه، حيث يُطلق يديه في تعيين الشروط العقدية والعملية الإسلامية لما سيذكُرُه الجزار اليهودي أو المسيحي على الذبيحة، وهو ما وصفه فريدينريتش بأن «رغبة ابن القيم في تعريف الأرثوذكسية اليهودية والمسيحية بالمعنى الإسلامي، مع عدم مراعاة ما قد يقوله اليهود والمسيحيون أنفسهُم حول هذا الموضوع قد شكَّل مناقشة كتابِ: أحكام أهل الذمة لأحكام ذبائح غير المسلمين».

الله والإنسان

لقد عانى كلٌّ من ابن القيم وسائر المدرسة الحنبلية من إهمالٍ غير مبرر من الأبحاث الغربية لعقود عديدة. يمكن تلخيص أسباب ذلك على النحو التالي: اتخذت مدرسة الحنابلة موقفَ ممثِّلي الإسلام التقليدي بالنظر إلى اعتمادهم الكامل على الوحي الإلهي (النقل). بدت كتاباتُ الحنابلة بالنسبة لمعظم الباحثين الغربيين وكأنها سلسلة لا نهايةَ لها من الاقتباسات من القرآن والحديث، مع القليل من الأفكار المستقلة. وفي قِبالة علماء العقيدة الحنبليّين برز المتكلمون

---

(78) انظر الهامش رقم (15) في مساهمة فريدينريتش.

الذين مثَّلوا الإسلام العقلاني باعتمادهم على (العقل) الإنساني لإثبات أصول الدين. ومقارنةً بـ عقيدة الحنابلة مثَّلت مدوَّنات الكلام الأشعري ما بدا أنه تحدٍّ أكبر للباحث. ومن ثَمَّ ركَّز الباحثون الغربيون على الحجج العقلانية للمعتزلة والأشاعرة بدلًا من كتب الحنابلة[79]. ومع ذلك لم تكن طبيعةُ الأعمال العقدية للحنابلة بالمقارنة بأعمال المتكلمين هي فقط التي سوَّلت الاستخفافَ بالحنابلة في الدراسات الغربية، ذلك أن الباحثين الغربيين تجاهلوا مصادر الحنابلة واعتمدوا على نصوص الأشعرية المنحازة، ومن ثَمَّ كانت الصورة التي عندهم عن الحنابلة هي صورة «المجسّمة الذين عارضوا بتقليدانيّتهم المتشددة كلًّا من المتكلمين والصوفية»[80]. فباختصارٍ اتخذ كبارُ الباحثين الغربيين مثل جولدتسيهر وماكدونالد موقفًا من النقاش القديم بين الحنابلة والأشاعرة لصالح الأخيرين، واستخدموا كتاباتٍ «متحيِّزة» لدَعْم وجهة نظرهم بأن الفكر العقدي الحنبلي لا يستحقُّ أن يُدْرَس.

تمثَّل التغيُّرُ في هذا المواقف في نشر أعمال هنري لاوست الضخمة عام (1939م) عن ابن تيمية، ثمَّ تلتْها سلسلةٌ من الدراسات التي ركَّزت على مفكِّري الحنابلة. كانت التبصُّر الأكثر أهمية في تلك الأعمال هو ما توصَّل إليه لاوست

---

(79) دُرِس تاريخ البحث حول هذه المدرسة في:
George Makdisi, "Hanbalite Islam", in: Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*, New York, Oxford University Press, 1981, p. 216-264.

(80) Makdisi, "Hanbalite", p. 219. إنّ هذا الوصف من مقدسي الذي يلخِّص الحالةَ البحثية الغربية عن الحنابلة، تؤكِّده كتابات جولدتسيهر وماكدونالد ولامينز.
Ignaz Goldziher, *Vorlesungen fiber den Islam*, Heidelberg, Carl Winter's Universitats-buchhandlung, 1925, p. 265-266; id., *Introduction to Islamic Theology and Law*, translated by Andras and Ruth Hamori, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 240241; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, Charles Scribner, 1903, p. 167; Henri Lammens, *L'Iskun, Croyances et Institutions*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1943, p. 113-114; id., *Islam, Beliefi and Institutions*, translated by Sir E. Denison Ross, London, Frank Cass, 1987, p. 85-86.

وثمَّة بقايا لهذا المنهج يمكن الوقوف عليها في:
William Montgomery Watt, *Islamic Creeds - A Selection*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994, p. 9.

في كتابه وهو أنّ «في حين كان المذهب الحنبلي معاديًا للمبدأ العقلاني (الكلام) والصوفي الباطني... إلا أنّه لم يتطوّر في عزلة تامة عنهما. هناك عددٌ كبيرٌ من المؤلفين الحنابلة كانوا هم أنفسهم متكلمين أو صوفية»[81]. بعد لاوست أشار تلميذُه السابق جورج مقدسي إلى الحاجة إلى تحديد السمات المميِّزة للمفكرين الإسلاميين، ومنهم الحنابلة[82]. قاد هذا الاتجاهُ الجديد، يساعِدُه نَشْرُ كمية هائلة من المخطوطات الحنبلية؛ الباحثين إلى التحقيق في الاعتقاد الحنبلي، وبخاصة لدى ابن تيمية. ومع ذلك فباعتبار المقالات والكتب القليلة نسبيًّا حول هذا الموضوع من الإنصاف القول إن التحقيق في الفكر الحنبلي لم يستنفذ بعد.

ومع ذلك فلم يستثمر الجهد العلمي أبدًا في الفكر اللاهوتي والروحي لابن القيم. ففي عام (1977م) نشر دانيال جيماريت *Daniel Gimaret* مقالًا مهمًّا عن النظرية العقدية البارزة حول الفعل الإنساني بحسب ما وردت في كتابات الحنابلة. لقد خُصِّص نصيب الأسد من هذا البحث لإجراء مناقشة شاملة لهذه النظرية في كتابات ابن تيمية. وعلى الرغم من مناقشة ابن القيم المستفيضة لهذه النظرية؛ لم يرد ذكره إلا في حاشية واحدة. افترض جيماريت أساسًا أنه إذا وردت هذه الفكرة العقدية في كتاب: شفاء العليل؛ فلا بد أنها مستمدة من ابن

---

(81) مادة: Hanabila التي كتبها هنري لاوست في: (H. Laoust), in: EI², vol. 3, p. 158.
وتوصَّل بنيامين أبراهاموف إلى استنتاج مشابه.
Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology - Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998 p. viii.
انظر أيضًا:
See also George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Humaniora Islamica 2* (1974), p. 61-72; reprinted in: *Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas 15* (1979), p. 115-126; reprinted as Part V in: George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, London, Ashgate Variorum, 1991, here at p. 121.

(82) Makdisi, "Hanbalite Islam", p. 240. نشر مقدسي سلسلةً من الدراسات حول الشخصيات الرئيسة في تاريخ المذهب الحنبلي، في حين تناول أقوال الحنابلة العقدية.

تيمية[83]. يُعتبَر هذا المثالُ نموذجًا للمعاملة التي يتلقاها ابن القيم في الدراسات المخصَّصة للكلام والتصوف، حيث نادرًا ما كان يقع الفكر اللاهوتي لـ ابن القيم في بؤرة البحث، وغالبًا ما جَرَتْ مُناقشةُ فكرِه في سياق مناقشة أعمال ابن تيمية الكلامية. الاستثناء الوحيد هو دراسة جوزيف نورمينت بيل *Joseph Norment Bell* عام (1979م) حول نظرية الحب في تراث متأخري الحنابلة، والتي تضمَّنت مناقشةً واسعةً حول نظرية ابن القيم في الحب بحسب ما طُرحت في الكثير من أعماله. تقدِّم هوامش بيل الواسعة لهذا الفصل أدلةً عديدةً على المزيد من التحقيق[84].

يؤسِّس جون هوفر اتجاهًا جديدًا في دراسة اللاهوت الجوزي. ففي مساهمته اختار هوفر فحص ثيوديسيا ابن القيم من خلال فقرة طويلة من كتابه شفاء العليل تتناول مسألة إبليس. وفضلًا عن تقديمه ترجمة مشروحة لهذا النص، يدرس هوفر آراء ابن القيم اللاهوتية. وعلى ما يبدو فإنَّ ابن القيم سعى جاهدًا في شفاء العليل لإثبات أن الله خلق إبليس من رحمته ومغفرته. تمثِّل هذه الحُجّة مفارقَته لآراء الأشاعرة والمعتزلة. ومع ذلك فإن هوفر لا يرضى بمجرد عرض آراء ابن القيم بشأن هذا الموضوع، ولكنه مهتمٌّ أكثر بوضع نظريته موضعَها على خريطة الفكر الإسلامي. في هذا السياق يدرس هوفر ما إذا كانت نظرية ابن القيم تماثل نظرية ابن سينا (ت 428هـ / 1037م) أو الغزالي (ت505هـ/ 1111م). وفي بحثه عن المصادر التي ألهمت ابن القيم يعود هوفر إلى ثيوديسيا ابن تيمية، ويبحثها في ضوء دراسته للآراء الأقدم كثيرًا فيما يتعلق بمسألة حكمة الله. إنّ الخطوة الأولى لهوفر إذن هي وضع ثيوديسيا ابن تيمية في سياق هذه المواقف السابقة. وكما يَعِد هوفر فإنّ دراسة آراء ابن تيمية ستجلّي أكثر آراء ابن القيم، وسوف تساعدنا في تقييم مدى تجاوُز ابن القيم لأستاذه.

---

(83) Daniel Gimaret, "Theories de l'acte humain dans l'ecole hanbalite", *Bulletin d'Etudes Orientales 29* (1977), p. 155-178, at p. 177 n. 33.

(84) للاطلاع على المرجع الكامل، انظر الهامش 70.

إن النصَّ الذي ترجمه هوفر فريدٌ من نوعه؛ لأنه يكشف عن الطرق التي يشرح بها ابن القيم الثيوديسيا الخاصة به. غالبًا ما يصرِّح ابن تيمية أنَّ الله خلق كل شيء، ومن ذلك الشر؛ لأغراضٍ حكيمة، وهذا يجعل الشر حسنًا. ما هي هذه الأغراض الحكيمة؟ يتناول ابن تيمية هذا السؤال من حين لآخر على الرغم من عدم وجوده ضمن إطار منهجي. ومع ذلك يعيد ابن قيم الجوزية تحديد الإطار من خلال البحث في الدافع وراء خلق الله للشر واستدامته. بالإضافة إلى ذلك فإن استخدام ابن القيم للتناقُض الثيوديسي الضمني في خطاب الغزالي يوضِح أنّ النقصَ ضروريٌّ من أجل معرفة الكمال. المثال الآخر المهم على التفسير اللاهوتي لابن القيم هو وصفه المنطقي للشر باعتباره ناتجًا عن مقتضيات أسماء الله وصفاته. وهنا يبدو أن ابن القيم يتبع خطاب ابن سينا.

تدلُّ المساهمتان التاليتان على ثراء الموضوعات التي يمكن العثور عليها في كتابٍ واحدٍ فقط لابن القيم. تتعلق هاتان المقالتان بكتاب: الصواعق المرسلة، وهو كتاب أيقوني لابن القيم، إلا أنه لم يُثِر اهتمام الباحثين الغربيين بعدُ. تهدف مقالة ياسر القاضي إلى أن تكون نقطة انطلاق للباحثين الذين يرغبون في دراسة هذا العمل المعقَّد للغاية. يستكشف القاضي تاريخ مخطوطة الصواعق التي لم ينجُ منها سوى نصفِها، على الرغم من أنها لا تقلُّ عن أربعة مجلدات، وقد نَشَر هذه المخطوطة محمد الدخيل الله عام (1985م). إلا أن النسخة الأكثر شعبية هي النسخة المختصرة، التي اختصرها ابن الموصلي (ت 774هـ/ 1372م)، وهو واعظٌ وبائع كتب ذو خلفية علمية صلبة.

كسائر أعمال ابن القيم، فإن كتاب: الصواعق متعدد الطبقات وغنيّ المحتوى. يناقش القاضي العنوان الجدلي لـ الصواعق، ويشير إلى مغزاه المناهض للمعتزلة والأشاعرة. ولكن بدلاً من التركيز على محتواه اللاهوتي- الجدلي يفضِّل القاضي أن يكشف عن سمةٍ مختلفة لهذا العمل، ألا وهي: نظرية التأويل، على الرغم من أن الجدل مع المعتزلة والأشعرية سيبقيان بالتأكيد في الخلفية. هنا يدخل القاضي في مجال التأويل وهو طريقة في التفسير تتعرض

لهجومٍ شديد من قِبَل ابن القيم. إنّ هذا الهجوم مقدمةٌ ضخمة للهجوم على الكلام. يحدِّد ابن القيم أولًا أركان الفكر الكلامي، ثم ينقضها واحدًا تلو الآخر. ومن خلال نقضه يكشف ابن القيم عن قناعته الخاصة، ذات الأصول التيمية، والتي وفقًا لها لا يوجد تناقضٌ ظاهر بين الوحي الإلهي والعقل الإنساني.

يحتوي نقض ابن القيم للتأويل أيضًا على مناقشةٍ شاملة حول مسألة: المعنى المجازي للكلمات، والتي لها صِلةٌ وثيقة بمجالات ثلاثةٍ تقليدية للعلوم الإسلامية: الكلام، والتفسير، والفقه. يُذكَرُ المجاز في كثيرٍ من الأحيان في سياق المناقشات الكلامية حول معنى صفات الله. كذلك قد تقول باستعمال المجاز أو ترفضه عند تفسير الآيات الغامضة في القرآن (المتشابهات). يُستَخْدَم المجاز أيضًا عند فحص الأدلة النصية قَبْلَ الحُكم في مسألة شرعية أو إصدار فتوى. يتناول ابن القيم المجازَ في الصواعق المرسلة في إطار هذه المجالات العلمية الثلاثة. إن مناقشته للمجاز ليست مجرد نظرية، ولكنها تأخذ في الاعتبار البُعْدَ البرغماتي [التداولي] لهذه القضية الفلسفية. إنّ التركيز على التداعيات البرغماتية هو إسهامُ ابن القيم الرئيس في البلاغة العربية. هذا هو استنتاج عبد الصمد بلحاج في مساهمته في هذا الكتاب. يأخذ بلحاج طريقًا غير مسلوكٍ بعدُ، لأنَّ مفهوم ابن القيم عن المجاز لم يُفحَص بشكلٍ تامّ. ففي الدراسات الحديثة غالبًا ما تكون المناقشات الكلامية منفصلةً عن مناقشات اللغة والبلاغة. ومع ذلك يؤكد بلحاج أنّ هذه المجالات العلمية مترابطةٌ ومتشابكة في الواقع. تطورت أفكار ابن القيم حول (المعنى المجازي) مقابل الحقيقة (المعنى الأصلي) من معالجة ابن تيمية المتفرِّقة لهذا الموضوع. على الرغم من ذلك، فإن فَضْلَ ابن القيم المنهجي في الصواعق المرسلة يتجاوز بكثيرٍ ما كتبه ابن تيمية. يستخدم ابن القيم الأدواتِ المنطقيةَ التي طورها ابن تيمية ويبني حُجّةً عقليةً رائعة تتجاوز حدود البلاغة، وتعمل كمنصة يرفع عليها نظريته (ونظرية ابن تيمية) عن الفعل الإنساني، والتي هي في معظمها موجهة ضد الأشاعرة. يناقش

بلحاج أيضًا الآثار الشرعية لنظرية ابن القيم الخاصة بالمجاز، وفي هذا الصدد تؤكد مقالته الترابُط بين الكلام والفقه، وهو الأمر لاحظه المساهمون الآخرون في هذا الكتاب.

يُعَدُّ كتاب ابن القيم: مدارج السالكين من أبرز أعماله، إلا أنّه مع ذلك لم يتلقَّ معاملةً منهجيّة إلا مؤخّرًا في أطروحة دكتوراه غير منشورة[85] المدارج هو شرحٌ على كتاب: منازل السائرين لـ الأنصاري الهروي (ت 481هـ / 1089م) وهو كتاب شامل معتمد في التصوُّف. إنّ كتاب المدارج هو بكلِّ المقاييس المصدر الأنسب لإظهار الفكر الشخصي لـ ابن القيم؛ لأن ابن تيمية لم يكتب أي شرحٍ على متنٍ صوفيٍّ مهم. إلا أنّ اعتبار المدارج مجرّدَ مصنَّف صوفي هو أمرٌ غير دقيق، فإنه بالأحرى كتابٌ في كلٍّ من الروحية الصوفية والنظرية الكلامية التيمية-الجوزية، ومن ثَمَّ فهو متأصِّلٌ في إطارين متعارضيْن مُفترضيْن: الوحدة الكلامية لنظرية المعرفة، والثُّنائِيّة الصوفية للمعرفة مقابل الروحية (الغنوصية). يقدِّم عويمر أنجوم هنا مقالةً عن مدارج السالكين تتناول كلًّا من هيكل ومضمون هذا الكتاب، وتفحص روحية ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

يعالج أنجوم إشكالية تصنيف ابن تيمية وابن القيم على أنهما صوفية من خلال إعادة تعريف مصطلح «الباطنية *mysticism*» الذي غالبًا ما يكون قابلًا للاستعمال بالتبادل مع: الصوفية *Sufism*. يبدأ أنجوم بمسحٍ شامل لما أنجزته الأبحاث الحديثة حتى الآن في هذا المجال شديد التعقيد. يرى أنجوم أنّ الباطنية mysticism هي «نمطٌ من الإدراك» يختبر الانجذاب أو الإشراق الإلهي، ويحوِّل تلك التجربةَ إلى معرفة خطابية، مستقلة عن المعرفة النصيّة. من خلال قراءةٍ وثيقةٍ لعدَّةِ أقسام في: مدارج السالكين - ومسحٍ لمحتويات هذا العمل، يوضح أنجوم أن ابن تيمية وابن قيم الجوزية قد أقرَّا شكلًا من أشكال الصوفية

---

(85) Gino Schallenbergh, *Ibn Qayyim al-dawziya's Hanbalite Interpretation of Sufi Terminology in the Light of at-Tilimsani's Commentary of al-Ansari's Manazil as-Sa'irin*, unpublished Ph.D. diss., Universiteit Gent, Belgium, 2009.

يخلو من الباطنية. تُعيد استنتاجات أنجوم صياغة مقال جورج مقدسي عام (1973م) حول: صوفية ابن تيمية *Ibn Taymiyyah's Sufism*، والتي نقضها فريتز ماير *Fritz Meier*[86].

كان التناقض المدَّعى بين الحنبلية والصوفية موجودًا أيضًا في شخصية الأنصاري الهروي، الذي كان أيضًا أشعريًّا*. ومع ذلك، فكما يوضح أنجوم، سيكون من المضلل الاعتقاد أنّ ابن القيم قد نسخَ رؤيةَ الأنصاري للعالم. على العكس من ذلك، فقد كان في تعليقاته النقدية كثيرًا ما ينقض آراء الأنصاري. رأى ابن القيم كما يتضح من مساهمة فرينكل في هذا الكتاب؛ التهديدَ الذي شكَّله الصوفيون على المجتمع الإسلامي في العديد من الظواهر، مثل الحلول والاتحاد والإباحية (الخروج على الشريعة antinomianism). ومن هنا، وحيثما اكتشف ابن القيم في نص الكتاب الأصلي للأنصاري أقوالًا اتحادية أو حلولية أو مخالفة للالتزام بالشريعة [الإباحية]، فإنه إما ينقضها، أو يقدِّم لها تأويلًا نصيًّا جديدًا، كما يمكننا أن نرى في تعامله مع المصطلحات الصوفية: الفناء، والمحبة، والوحدة.

البدن والروح

يحتوي القسم الأخير من هذا الكتاب على ثلاث مقالات تركز على كتابيْن

---

(86) George Makdisi, "Ibn Taymiya: A Sufi of the Qadiriya Order", *The American Journal of Arabic Studies 1* (1973), p. 118-129; Fritz Meier, "The Cleanest about Predestination: A bit of Ibn Taymiyya", in: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trans. John O'Kane and Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, p. 309-334, here at p. 317, n. 9; originally published as id., "Das Sauberste iiber die Vorberstimmung. Fin Stuck Ibn Taymiyya", *Speculum* 32 (1981), p. 74-89.

(*) **(المترجم)**: أعتقد أن هناك خطأ طباعيًّا أو طغيانَ قلم أو سبقَ ذهن في هذا الموضع، وأن الصواب: «كان أيضًا حنبليًّا»، فهذا هو الموافق للسياق الذي بدأت به الكاتبتان الفقرةَ، وهو الموافق للواقع أيضًا كما هو مشهور. فلم يكن الأنصاري الهروي أشعريًّا، بل كان حنبلي الاعتقاد، ليس ذلك وحسب، بل كان شديد الوطأة على الأشعرية، إلى حد اللعن والتكفير.

لـ ابن القيم قد حَظِيَا بالفعل ببعض الاهتمام في الأبحاث الحديثة: الطب النبوي، وهو جزء من: زاد المعاد، وكتاب الروح.

ينتمي كتاب ابن القيم: الطب النبوي إلى نوعٍ من الكتابة الطبية التي ازدهرت منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وما بعده، وكان من المفترض أن توفِّر بديلًا عن الطب اليوناني. يهدف كتاب الطب النبوي لابن القيم إلى إعادة بناء التقاليد الطبية في زمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا النحو فإنه يحتوي على وفرة كبيرةٍ من الآيات القرآنية، والأحاديث، والحكايات التاريخية. وكما هو الحال في الأبحاث العلمية في مجال الجدل بين المسلمين واليهود، فكثيرًا ما يُذكر إسهامُ ابن القيم في هذا النوع من الطب النبوي في الدراسات الحديثة[87]. ومع ذلك فقد تلقَّى كتاب: الطب النبوي أوَّلَ تعامُلٍ منهجي معه في مساهمة إيرميلي بيرهو *Irmeli Perho* في هذا الكتاب[88].

في مقالة بيرهو، علمنا أن إسهام ابن القيم كان أصيلًا للغاية في هذا النوع من الأدبيات. يقارن بيرهو كتابه: الطب النبوي بكتابٍ يحمل العنوانَ نفسَه ألَّفه المؤرخ والمحدِّث محمد الذهبي (ت 748هـ / 1348م). على ما يبدو فإن اتجاهات ابن القيم الكلامية قد أنتجت عملًا أكثر من مجرد التنظيم المنهجي للأحاديث الطِّبية. بل يهتمُّ ابن القيم أيضًا بترشيد التقاليد الطبية الجالينية [نسبة لجالينوس] بحيث تتلاءَم مع ما يراه مبادئَ دينية لا تتزعزع. مرةً أخرى تُعتبر هذه المحاولة متجذِّرةً بعمق في مبدأ ابن تيمية القائل بموافقة الوحي الإلهي للعقل

---

(87) الأدبيات حول الطب النبوي غنية. انظر: مادة: طب Tibb لـ:
(Emilie Savage-Smith), in: *EI*[2]; Peter E. Pormann and Emilie Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2007; Irmeli Perho, The Prophet's Medicine - A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars (*Studia Orientalia 74*) Helsinki, *The Finnish Oriental Society*, 1995; s. v. Medicine and the Qur'an» (Irmeli Perho), in: *Encyclopaedia of the Qur'an*.

(88) لـ بيرو اهتمام طويل بكتابات ابن القيم. انظر:
ead., "Man Chooses His Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination", *Islam and Christian-Muslim Relations 12* (Jan. 2001), p. 61-70.

الإنساني. صحيحٌ أنه بصفته فرعًا من العلوم التي تستند إلى العقل البشري والخبرة ومن ثَمَّ فلا ينبغي رَفْضُ الطب الجاليني تمامًا؛ فمع ذلك إنّ الطبَّ النبوي، والذي مصدره الوحيُ الإلهي، متفوِّقٌ إلى حدٍّ بعيد. إذن يصوِّر ابن القيم الطبيبَ المثالي على أنه الطبيب الذي يجد مساعدةً في التقليد الجاليني، ولكنه أيضًا «يفتح قَلْبَه» لتلقِّي العِلْم النبوي. تنطبق هذه الصورة للطبيب الذي يستفيد من مصدريْن للمعرفة: علمي وروحي؛ على المريض أيضًا. فعلاج جسد المريض فقط ليس فعالًا أبدًا؛ لأن روحَه تحتاج أيضًا إلى الشفاء. تسمح هذه النظرة الشاملة للعالم لابن القيم باقتراح علاجاتٍ مثل الصلاة، التي ينظِّف محتواها الروحي الروحَ، في حين أنّ هيئتَها الديناميكية من الحَرَكات تدلِّك الأعضاء الداخلية ممَّا يساعِد الجسمَ على التخلص من المواد الضارة[89].

ومع ذلك، فكما يشير بيرهو، فإنَّ ابن القيم يهتم بالنظريات أكثر من اهتمامه بالعلاجات التطبيقية (رغم أنّ كتابه يقدِّم بعضًا من ذلك أيضًا بالتأكيد). يوضح بيرهو ذلك من خلال فحص ابن القيم للنظرية الطبيّة الموجودة. ونظرًا لأنَّ ابن القيم كان يطوِّر نظريةً طبيةً تستند إلى العلم الإلهي والعقلي، فمن الأفضل افتراض أنَّ كتابه قد كُتِب لهؤلاء الأطباء الذين فشلوا في الاستفادة من الإرشادات النبوية في علاج الأمراض. إن التوليف بين المعرفة الإلهية والعقلية هو ما يجعل إسهاماتِه واضحةً في هذا المجال. لسوء الحظ فإنّ آراء ابن القيم، والتي تبدو منطقيةً تمامًا في «العصر الجديد» الذي نعيش فيه؛ قد تُجُوهِلت من زُملائه وخلفائه. بهذا المعنى كان ابنُ القيم سابقًا لعصره.

إنَّ كتاب ابن القيم: الروح، الذي يجمع بين النظرة التقليدية للأحاديث الأخروية (الإسخاتولوجية) والنقاشات الفلسفية حول وجود الروح؛ قد حاز

---

(89) راجع:
Gino Schallenbergh, "The Diseases of the Heart - a Spiritual Pathology by Ibn Qayyim al-Gawziya", in: *Egypt and Syria in the Fatimid Ayyubid and Mamluk Eras*, 3, Leuven, Peeters, 2001, p. 421-428.

اهتمام تسفي لانجرمان *Tzvi Langermann* وجينيفيف جوبيلوت *Genevieve Gobillot*. تُثبت مساهماتهما في هذا الكتاب، اللتان تحلِّلان الكتابَ من زوايا مختلفة؛ أنَّ هناك الكثير من المواد التي يجب دراستها في هذه الرسالة الصغيرة نسبيًّا، والتي تُعَدُّ واحدةً من أعمال ابن القيم المبكرة. كما نتعلم من مقالة لانجرمان، كان دنكان ماكدونالد الباحث الأول والوحيد حتى الآن الذي حاول توصيف كتاب الروح[90]. لُخِّصت معظم نتائج ماكدونالد في مدخل: «النفس» في موسوعة الإسلام[91]. إنّ تقييم ماكدونالد لمنهج ابن القيم في كتاب: الروح قد أصاب الهدفَ، وحتى اليوم. لقد ذكر أنَّ ابن القيم «لم يكن حنبليًّا حرفيًّا... لقد أعطى المجرعية الأساسية للكتاب والسنة وإجماع الصحابة - وهي أصول الحنابلة المعتادة -، لكنه يضيف البراهين العقلية (أدلة العقل)، والفطرة. وفي النهاية من الواضح أنه يقصد بذلك موقف العقل غير الملوَّث، أو الحدس غير المتحيِّز»[92]. تجِد ملاحظة ماكدونالد البصيرة تأكيدًا في جميع المساهمات في هذا الكتاب.

اختار تسفي لانجرمان كتاب: الروح لملاحظة «تطبيع العلوم - naturalization of science» - وهو مصطلحٌ استعاره من عبد الحميد صبرا - في الشرق الإسلامي في القرن الرابع عشر. وفقًا لـ لانجرمان فإنَّ شخصية ابن القيم هي المرشَّح المثالي لتوضيح معنى «تطبيع العلم». كان ابن قيم الجوزية عالِمَ دين، حيث درس ببساطةٍ وبصورة طبيعية العلومَ ذات الأصل اليوناني، دون أن يكون عالِمًا [المعنى الطبيعي]. ومن ثَمَّ قام ابن القيم بتسوية ما يمكن اعتباره تناقضًا واضحًا. ومع ذلك يوضح لانجرمان أن ابن القيم كان مستاءً من الفكر الهللينستي وعلومه، إلا أنّه قد درس هذه العلومَ بالطريقة التي فهِم بها التراثَ

---

(90) D. B. Macdonald, "The Development of the Idea of the Spirit in Islam", *Acta Orientalia 9* (1931), p. 307-351; reprinted in *The Moslem World*, 22 (1932), p. 25-42, 153-168.

(91) S.v, *Nafs* (E. E. Calverley and I. R Netton), in: El^2.

(92) Macdonald, "The Development of the Idea of the Spirit in Islam", p. 33.

والآثار النبوية، بغض النظر عن ميوله اللاهوتية والعقدية. كان الوُسَطاء بين التراث العلمي اليوناني والفكر الإسلامي هما الغزالي - كما أشار ماكدونالد - وفخر الدين الرازي، كما قال لانجرمان. يوضح لانجرمان بشكلٍ منهجي استيلاء ابن القيم على كتابات فخر الدين حول مشكلة الروح، ويشير إلى التزامه بالعقلانية والتجريبية من خلال عدة أمثلة من كتاب الروح. فعلى سبيل المثال تزعم بعض الأحاديث النبوية أنّ ملائكة عميًا وصمًّا يوجدون في القبر ويعذِّبون الميت. ومع ذلك يعترف ابن القيم أنه إذا فتحنا قبرًا فلن نكتشف شيئًا من هذا. يؤكد لانجرمان أن محتوى جواب ابن القيم غير مهم، ولكن المهم هو التزامه بإيجاد تفسير معقول لمثل هذه الأحاديث.

اختارت جينيفيف جوبيلوت زاويةً مختلفة لفحص كتاب الروح. إنها تقدِّم مسحًا منهجيًّا لهذا العمل. يركز فصلُها على بعض الموضوعات المحددة: فباستعارة ملاحظة ميشيل فروميت عن «البدن، والروح، والنفس» تتناول جوبيلوت أولًا استخدام ابن القيم لمصطلحي (الروح) و(النفس) في محاولةٍ لتحديد الأساس المنطقي الكامن وراء هذه المصطلحات. ثم تتناول مسألةَ وجود الروح القَبْلِي فيما يتعلق بمسألة الفطرة، وتحديدًا تناوُل ابن القيم للآية القرآنية: (الأعراف: 127)، والاحاديث النبوية المرتبطة بها[93]. وأخيرًا تقدم جوبيلوت مقارنةً بين نظرية الروح بحسب ما قدَّمها ابن القيم في الفصل الأخير من كتابه الروح، ونظرية الحكيم الترمذي (ت 318-320هـ/ 936-938م) كما وردت في كتابه: الفروق[94]. وفي سياق المناقشة، تبحث جوبيلوت بشكلٍ منهجي آراءَ ابن

(93) ساهمت جوبيلوت في العديد من الدراسات المهمة حول الفطرة.
Genevieve Gobillot, *La conception originelle (fitra), ses interpretations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Cahiers des Etudes Islamologiques de l'I.F.A.O., 18 (2000); ead., "L'Epitre du discours stir la,fitra (*Risala fi-l-kalam ala-l-fitra*) de Taqi-l-Din Ahmad Ibn Taymiya (661/1262-728/1328) - Presentation et traduction annote", *Annales Islamologiques* 20 (1984), p. 29-53.

(94) Genevieve Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des chases d'al-Hakim at-Tirmidi, Lille*, Presses universitaires du Septentrion, 1996; *Risalatan mansubatan li-l-Hakim al Tirmidi* (*Deux e'pitres attribuies a al-Hakim al-Tirmidi*), ed.s Halid Zahri et Gene- =

القيم بشأن القضايا العقدية ذات الصلة، مثل: القضاء والقدر ومدة بقاء النار. ترى الباحثةُ فكرَ ابن القيم نتاجًا واضحًا للمنهجية التفسيرية الحنبلية، والتي تتطلب استخدامًا واسعًا للأحاديث النبوية لفهم الرسالة القرآنية. يسلط تحليل جوبيلوت الضوءَ على الاتجاه المزدوج في مناقشة ابن قيم الجوزية للموضوعات المذكورة أعلاه. فمن ناحيةٍ يُظهِر العالِمُ الحنبلي فهمًا دقيقًا لما تحتمله الآيات القرآنية فيما يتعلق بروح الله وهو على درايةٍ أيضًا بمذاهب الصوفيين في هذه المسألة. ومن ناحيةٍ أخرى يميل إلى إخضاع معالجة مسألة: الروح والنفس إلى الإملاءات اللاهوتية للتعالي الإلهي والقدر المسبق. وهكذا يضع ابنُ القيم نفسَه في موقف أيديولوجي، ويبذل قصارى جهده لإثبات أن روح الإنسان مخلوقة، لكنها لم تُخلَق قبل الجسد. وبهذه الطريقة يمكن للعالِم الحنبلي أن يتجنَّب كلًّا من القول بالطبيعة الإلهية للسيد المسيح وتلك الاتجاهات اللاهوتية المسيحية التي اعترفت بتأليه الإنسان، ومخاطر نظرية الصدور كما صاغها بعض الصوفية والشيعة والفلاسفة المسلمين. توضح جوبيلوت بمهارةٍ كيف يقترب ابن القيم من التناقض الذاتي من أجل التمسك بمبادئه العَقَدية. ففي البداية انطلق لإثبات التماثُل التامّ بين النفس والروح، حيث يقوم هذا التماثل على مُرادِف وظيفي آخر هو إثبات الطبيعة المخلوقة للروح. وفي الواقع يورد ابن القيم وصفَ النفس الوارد في القرآن (سورة الزمر: 42) بأنها تموت ويقبض اللهُ عليها، ومن ثَمَّ فهي كيان مخلوق. ومع ذلك فعندما يتعلق الأمر بالروح المنفوخة من الله (روحٌ منه) فإنه يخفِّف من الترادف بين اللفظيْن. ومن ثَمَّ فحسب قوله: الروحُ تكون مرادفةً للنفس فقط عندما تكون روحَ الإنسان، لكنها تكون حقيقةً مختلفةً بشكلٍ خاص عندما يكون المقصود: روح الله، والذي هو بدوره مبدأ روح الانسان. في هذا السياق توضح جوبيلوت قُرْبَ ابن القيم من قول بعض المتصوفة، خاصة الحكيم الترمذي. ومع ذلك فمن أجل إبعاد الإنسان عن أي نوع من المشاركة في الإلهية

= vieve Gobillot, Beyrouth, edition critique accompagnee d'un commentaire, Dar al-kutub al-ilmiyyah, 2005.

[رسالتان منسوبتان للحكيم الترمذي].

يترك العالِم الحنبلي فكرة رَوْحَنة الإنسان غيرَ مكتملة، ويشرع في تقليص مفهوم قلب الإنسان ليقارب النفس، بحيث يصبح القلب بالضبط المكانَ الرمزي الذي يحدث فيه التواصل الروحي بين الإنسان والله، وفقًا لما قاله الترمذي. بهذه الطريقة لا تُظهر جوبيلوت معرفةَ ابن القيم بنظرية الترمذي حول الترادُف فقط، ولكن أيضًا استعارته الثقيلة وغير المعترَف بها منه، من كتاب الأخير: الفروق، من أجل مناقشة نظرية الفروق أو الاختلافات.

ومع ذلك، ومثل شيخِه ابن تيمية، يبدو أنَّ ابن القيم قد غيَّر قولَه حول مسألة القدر، أثناء حياته، من خلال القول بفناء النار. وفي حين أن جون هوفر قد أوضح هذه النقطة الأخيرة، إلا أن جوبيلوت توضح أنَّ ابن القيم قرأ وعرف الترمذي وابن عربي، الذي كان قد قال بهذا الرأي نفسِه من قبل. وهكذا، وعلى الرغم من تشنيعه عليهما؛ فقد استند العالِم الحنبلي أيضًا إلى آراء هذيْن العالِمَيْن الصوفيّيْن. إذن لدراسة جوبيلوت قيمة خاصة في إلقاء الضوء على الاستخدام غير المتوقَّع لبعض المصادر من ابن القيم، وهو مجالٌ يستحق بالتأكيد المزيدَ من البحث في المستقبل.

المجتمع والفقه

الإبداع المتجاوِز في الصناعة

إعادة صياغة ابن قيم الجوزية في إطار المنهجية الفقهية الحنبلية*

❖

برجيت كرافيتس

(الجامعة الحرة، برلين)

من المتعارف عليه بصورةٍ عامة أنّ تحليلَ أيٍّ من كتابات ابن قيم الجوزية (ت 751هـ/ 1350م) ينبغي أن يراعي أيضًا تأثيرَ شيخِه ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) على الرغم من حقيقة أن مساهمات ابن تيمية في الفقه الإسلامي هي بدرجة كبيرة غيرُ نظاميّةٍ إلى حدٍّ بعيد. علاوة على ذلك فإننا غالبًا ما نجد أن الكتاباتِ الفقهيةَ لكِلا العالِمَيْن تتداخل مع الفكر الكلامي والأخلاقي. إن هذا النوع من السيولة يصدُق بصورةٍ أكبر على ابن قيم الجوزية، خصوصًا في كتاباته المتأخرة. وفيما يتعلق بـ الفقه الإسلامي (فروع الفقه)، لم يكتب ابن تيمية ولا ابن قيم الجوزية كتابًا شاملًا، على الرغم من كون آرائهم المستقلة حول مسائل فقهية بعينها كانت معروفةً جيدًا، مثل مسألة طلاق الثلاث المتنازع عليها كثيرًا. أما بالنسبة لمصادر وأساليب ومبادئ التشريع الإسلامي (أصول الفقه)، فقد أنتج ابن القيم وحده مِثْلَ هذ الملخص الوافي، أي كتابه: إعلام الموقعين عن رب العالمين، والذي صدرَ في طبعات كثيرة[1] تعيِّن ليفنات هولتزمان، والتي صنَّفتْ

(*) أتوجه بالشكر لكلٍّ من كاترينا بوري وليفنات هولتزمان والمراجع المجهول على اقتراحاتهم القيمة.

(1) ظهرت للكتاب طبعةٌ مبكرة في ثلاثة مجلدات في: المطبعة النظامية، الهند، =

زمنيًا الجزءَ الأكبر من كتابات ابن القيم إلى ثلاث فترات: مبكرة، ووسيطة، ومتأخرة، كتابَه: إعلام الموقعين على أنه عملٌ مبكّر[2].

في هذه الورقة أزعم أن الترتيب والنطاق ومصدر الاهتمام العام لهذا الكتاب المهمّ في أصول الفقه، الذي يقف على قدم المساواة مع نصف دستةٍ من روائع كُتُب علماء ما قبل الحداثة الأخرى من غير الحنابلة؛ قد أينع ثمرَه على الأرجح كأطروحة مكتملة النضج حول المشورة الشرعية (آداب المفتي)، وهو مع ذلك قد احتوى على مجموعةٍ متنوعة من الأقسام ذات الصلة بأنواع فقهيةٍ أخرى لاسيما داخل مجال أصول الفقه[3]. لذلك، فإن هذا الكتابَ يُعدُّ

= 1298هـ/ 1880-1881م؛ وبعد ذلك نُشِرت في أربعة مجلدات في القاهرة بالمطبعة المنيرية [لم أقف لها على تأريخ]؛ وفي القاهرة بمطبعة السعادة 1374هـ/ 1954-1955م على التوالي، وطبقًا لـ: Saiyed Ahsan, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", *Islam and the Modem Age*, 12 (1981), 4, p. 244-249, p. 246، فقد نُشرت طبعةٌ في مجلدين في دلهي 1313-1314هـ/ 1895-1896م. أما الطبعة المعروفة جيدًا فهي التي قام عليها محمد محيي الدين عبدالحميد، في أربعة مجلدات، بالقاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، (1955م). من الطبعات الأخرى طبعات كلٍّ من طه عبد الرؤوف سعد في أربعة مجلدات، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1968[-1970م]؛ وعبدالرحمن الوكيل، أربعة مجلدات، القاهرة، دار الكتب الحديثة، (1969م)؛ ومحمد المعتصم بالله البغدادي، بعنوان: أعلام الموقعين عن رب العالمين، في أربعة مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب العربي، (1998م) (انظر الهامش رقم: 43). وفي هذا البحث استعنتُ بـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، بتحقيق: أحمد عبد السلام الزعبي، أربعة أجزاء في مجلدين، بيروت، دار الأرقم، (1997م). وهناك أيضاً طبعة أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، في سبعة مجلدات، الدمام، دار ابن الجوزي 1423هـ/ 2002-2003م.

(2) livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", in: *Essays in Arabic Literary Biography*, Joseph E. Lowry and Devin Stewart (eds), Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 202223, at p. 202, p. 213.

(3) وقد نما إلى علمي قبل مدة وجيزة من التسليم النهائي لهذا المقال الأطروحةُ غير المنشورة: Nurbain Nawir Yuslem, "Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa", McGill University, Montreal, 1995، ويرجع الفضلُ في ذلك لـ عبد الصمد بلحاج. =

نموذجًا مبكرًا لنظرة ابن القيم التي تجاوزت التخصصاتِ العلمية المحدودة في سعتها، وينبغي تحليلُه على خلفية هذه الخاصية المحددة. فالحجة الرئيسة الكامنة وراء هذه المساهمة هي أن إعلام الموقعين يعدُّ نموذجًا حسنًا على إبداع ابن القيم. إنه إبداعٌ يظهر بصورةٍ أقلَّ إذا اعتبرناه بحسب صِلَتِه بمحتوى معين (حيث إننا غالباً ما نجده يستشهد أو يعيد صياغة آراءَ غيره من العلماء، مثل ابن تيمية على وجه الخصوص)، ويبزُغُ أكثر في أساليبه التأليفية المكوّنة من فنون الاقتباس الفسيفسائية، مع الميْلِ إلى تجاوز الأطر الأدبية التخصُّصية المألوفة. يترتب على ذلك، على الأقل فيما يتعلق بابن قيم الجوزية، أن البحث الغربي المعاصر عن الأصالة، والذي عادة ما يتمحور حول الدعوة الصريحة للفِكْر الشرعي المستقلّ (الاجتهاد)، ينبغي ألّا يهمل المظاهرَ المختلفة للتعبير عن الإبداع.

دراسةٌ لأصول فقه ابن تيمية: هنري لاوست وباحثون معاصرون آخرون:

لم يقدِّم ابن تيمية قطُّ سردًا تنظيميًّا جيدًا لنظريته في أصول الفقه، على الرغم من أنَّ أفكاره قد صُنِّفت على أنها إصلاحية على نطاقٍ واسع. ومن المرجح جدًّا أنّ حياته المليئة بالأحداث وشخصيته المفعمة بالنشاط لم يقودانِه قطُّ لكتابةِ خُلاصةٍ منهجية متوازنة لنظريته الفقهية. وعلى أية حال، فقد ناقش ابنُ تيمية مجموعةً مختلفة من القضايا والموضوعات الفرعية التي يمكن تصنيفها في مجال أصول الفقه. لقد قدَّم أيضًا أطروحاتٍ وفتاوى مفردة لعددٍ محدود من المسائل ذات الصلة بالنظرية الفقهية (أصول الفقه). ومع الأسف فإنَّ الجزء الأكبر من تعاليم ابن تيمية في أصول الفقه لم يكن متاحًا حتى الآن مترجمًا إلى

= ومع ذلك، فقد حاولتُ أن أشير إلى نتائجها الأساسية. ومع الأسف، ولضِيق الوقت لم أتمكن من إدراج رسالة الماجستير في أصول الفقه للباحث إبراهيم بن يحيى الزهراني: منهاج ابن القيم في الفتيا تأصيلًا وتطبيقًا، مكة، جامعة أم القرى، 1999-2000م.

لغة غربية، ولم يُدرَسْ بعُمْقٍ حتى وقتٍ قريب. إلى الآن فإنّ الغالبية العظمى من الباحثين الغربيين قد أولوا مزيدَ اهتمام بدوره كمتكلّم استفزازي مثير للجدل إلى حدٍّ كبير، كما أنهم غالبًا ما تجاوزوا ابنَ قيم الجوزية. وبصفةٍ عامة فإنّ كتابات ابن تيمية الهرمنيوطيقية والميثودولوجية قد تضمنَّها مجلدانِ مما يسمى بـ: مجموع الفتاوى، وهما المجلدان (19) و(20)[4].

ظهر كلا المجلديْن بعد فترةٍ طويلة من نَشْر الباحث الفرنسي هنري لاوست، الرائد والخبير في الدراسات التيمية لعقود؛ دراسةً أخرى جنبًا إلى جنب مع أطروحته الشهيرة عن المتكلم والفقيه الحنبلي[5]، وهي كتابه: *a une etude de la methodologie canonique de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya/* مساهمة في دراسة المنهجية الفقهية لتقي الدين أحمد بن تيمية. واعتُبِر هذا الكتابُ قد غطى تصوُّرَ ابن تيمية عن منهجية التفسير [الهرمنيوطيقا] الفقهي ومصادر التشريع، وقد ظهر هو الآخر عام (1939م)[6]. يناقش مُجلَّدَا ابنِ تيمية عن أصول الفقه المذكوران أعلاه مجموعةً متنوعة من المسائل غير المترابطة، والتي تتناول كذلك علم الكلام وتفسير القرآن، إلا أنّ هذين المجلدين لم يقدِّمَا سردًا موضوعيًّا شاملًا للتخصُّص المعنيّ[7]. ومع ذلك، فيمكن للمرء أن يقول إنّ

---

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، 37 مجلدًا، الرياض، مطبعة الرياض 1961-1969م، يحتوي المجلد رقم (19) على (311) صفحة، والمجلد رقم (20) على (585) صفحة، من مسائل تتعلق بأصول الفقه.

(5) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines socials et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (661/1262-728/ 1328), Cairo, Institut français d'Archéologie Orientale, 1939.
وقد تعرّض لمصادر الفقه لديه في: p. 226-250.

(6) Henri Laoust, *Contribution a une etude de La mithodologie canonique de Taki-d-Din Ahmad ibn TaymOra*: traduction annotee
ترجمة مشروحة لـ: (1) معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، (2) القياس في الشرع الإسلامي.

(7) يبدأ المجلد التاسع عشر برسالةٍ عن الجن، أي اعتبارها مخلوقاتٍ تقع ضمن =

كتاباتِ ابن تيمية ذات الصلة بحقل النظرية الفقهية هي بمجموعها على الأقل تتطابق مع النطاق الكمي لكتابٍ شامل، وأن المؤلف في تلك الكتابات قد تناول العديدَ من القضايا الرئيسة، مثل إمكانية إحراز العلماء الحقيقةَ، واستخدام المجاز، وحُجّية عمل أهل المدينة والقياس كمصدريْن للتشريع. لكن مع ذلك، تبقى العديدُ من الجوانب المهمة الأخرى، مثل النظام الهرمنيوطيقي فضلًا عن المجموعة الكاملة من المصادر والأساليب الفقهية وتسلسلها الهرمي الداخلي الدقيق؛ مفقودةً بدرجة كبيرة في أعمال ابن تيمية حول أصول الفقه. لطالما نال هنري لاوست الإشادةَ بأنه قدَّم بكتابه *Contribution* العملَ النُّموذجي عن النظرية الفقهية لشيخ الإسلام. ومنذ ذلك الحين، ولمدة عُقودٍ، لم يتحفّز الباحثون لاستكمال عمل لاوست ولا لإثارة ملاحظاتٍ نقدية مهمة عليه. وذلك يدعو للدهشة أكثر لأنَّ نظرةً فاحصة على مساهمة لاوست تكشف سريعًا أنّ كتابه أقل أهمية بكثير مما يُفترض حولَه. في الواقع لا يقدم لاوست أكثرَ من مخطَّطٍ موجَزٍ لتصوُّر ابن تيمية عن الأصول وترجمة لرسالتين لابن تيمية، كما هو موضَّحٌ في العنوان الفرعي لعمله. تركز الأطروحة الأولى في رسالة: معارج الوصول على

= المكلفين بالتزام تعاليم الدين والشرع، انظر: Birgit Krawietz, "Dschinn and universaler Geltungsanspruch des Islams bei Ibn Taymiyya", in: *Islamstudien ohne Ende, Rainer Brunner et al.* (eds), Wiirzburg, Ergon, 2002, p. 251-259. وحول الهرمينيوطيقا الخاصة بابن تيمية، انظر: Muhammad Izharul-Haq, "Ibn Taymiyya and the Literal and Non-Literal Meaning of the Qur'an", *Pharos: Research Journal of the Shaykh Zayed Islamic Centre*, 3 (1996), 2, p. 43-57; *Ibn Taymiyyah, An Introduction to the Principles of Tafseer*, Muhammad 'Abdul Hag Ansari (trans.), Birmingham, al-Hidaayah, 1993، وهي ترجمةٌ مشكوكٌ في التزامها بالأصل «مقدمة في أصول التفسير». وانظر تحت مادة: Tafsir: Mir Mustansir), in: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John L. Esposito et al. (eds), 4 vols., New York, 1995, vol. 4, p. 169-176, p. 171. ظهرت: مقدمةٌ في أصول التفسير لابن تيمية في طبعة مستقلة، تحقيق: نصار محمود محمد، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، (1988م) مع مقدمة تتكوَّن من (42) صفحة.

الهرمينيوطيقا الدينية، والثانية هي رسالته الشهيرة عن القياس في الشرع الإسلامي. وعلى الرغم من ذلك ففي وُسْع المرء أيضًا أن يزعمَ تعرُّضَ الأطروحة الأولى لبعض قضايا أصول الفقه على الرغم من كونها معنية بالأساس حول تحصيل المعرفة في مجال علم الكلام الإسلامي[8].

ولا تقلِّل تلك السمة من أهميتها الهرمنيوطيقية والمنهجية الفقهية لأن مجاليْ أصول الدين وأصول الفقه يشتركان عادةً في بعضِ العناصر المهمة. الموضوعات الفرعية الأساسية في الرسالة الأولى هي: (1) أولوية الأدلة المنصوص عليها المستمدة من مصادر الوحي (النص)، (2) علم النبي بجميع مصادر التشريع (الأصول)، (3) الأهمية الخاصة لآثار صحابة النبي، (4) حُجِّية الأحاديث المنقولة عبر سلسلةِ رواةٍ منقطعة السَّنَد (المرسل)، (5) الاستحالة المعيارية للتضارُب (التعارض) بين القرآن أو السنة (نصًّا)، والاتفاق المشروع بين الفقهاء (الإجماع)، (6) العلاقة بين نظرية النبوة والمنهجية الفقهية. وعلى هذا الأساس، ينسب لاوست إلى ابن تيمية تسلسلًا هرميًّا واضحًا للأدلة الشرعية (التسلسل الهرمي للأدلة الشرعية: ترتيب الأدلة)[9]، والذي ينطبق على المعرفة الشرعية عمومًا، والذي يمكن تمييزه عن التسلسل الهرمي الذي اعتمده العلماءُ في مذاهبَ فقهية أخرى. ومع ذلك، فلا تزال الأدبيات الثانوية الغربية تفتقر إلى دراسةٍ أكثرَ منهجية وشمولًا لأصول فقه العلِم الحنبلي الراحل، بما في ذلك أيضا مساهمة ابن القيم الرئيسة. فباستثناء هوامشه على الترجمة، لم يتألَّف بحثُ لاوست حول أصول ابن تيمية ومنهجيته الفقهية إلا من مقدمة طويلة[10]. وبعد عدة صفحات تتحول تلك المقدمةُ سريعًا من حالة تقديمٍ عام إلى ست عشرة حالةً مختارة ضمن مجالي الفقه الواسعين،

---

(8) Henri Laoust, "La biographic d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Katir", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 9 (1942-1943), p. 115-162, p. 155.

(9) Laoust, *Contribution*, p. 11.

(10) Ibid, p. 3-51.

تتشمل على مسائل من أفعال العبادة (العبادات) وحالات من العلاقات بين الأشخاص (المعاملات)[11]. وأخيرًا، يجد لاوست نفسه مُضطرًّا للاعتراف صراحةً أنه لم يُفِدْ من إعلام الموقعين لابن القيم[12]. وعلى الرغم من تلك الثغرات وأوجه القصور، فإن عمل لاوست قد طَمَسَ لمدةٍ طويلة تطلعاتِ مؤلفين آخرين للبحث بشكل منهجيٍّ عن مساهمة ابن تيمية وابن قيم الجوزية في مجال أصول الفقه.

وفي الثمانينيّات قدم فيكتور مكاري *Victor Makari* لمحةً عامّةً في الفصل السادس من كتابه: الأخلاق عند ابن تيمية *Ibn Taymiyyah's Ethics* عن فقه ابن تيمية، والذي قدَّمه على أنه: تأويلٌ خلّاق (اجتهاد) في مقابل الولاء لفقه المذهب[13]. علاوةً على ذلك، فهناك العديد من المقالات والأبحاث التي تناولت تفسير القرآن عند ابن تيمية، لكن هذه الأعمال لا تغطّي بحالٍ المدى الأوسع لموضوعات أصول الفقه المعروفة. وبعد لاوست بحوالي ستينَ سنة، خطا الباحث الألماني بنجامين جوكيتش *Benjamin Jokisch* الخطوةَ الأشمل في هذا الاتجاه[14]. وكما فعل لاوست، صوَّر جوكيتش حالاتٍ مختارة من الفتاوى، لكنه استمدها حصريًّا من مجال المعاملات المالية، وأراد بذلك أن يسبر تطبيقَ ابن تيمية الفعلي لأصوله ومنهجيته، خصوصًا ما يتعلق بالأنواع المختلفة من القياس التي يمكن تمييزها في كتابات ابن تيمية الفقهية في المعاملات المالية. إن ميزة كتاب جوكيتش الكبرى هي أنه يتتبع اجتهاد ابن تيمية

---

(11) Ibid, p. 16-50, with general conclusion, on p. 50-51.

(12) Ibid, p. 51 and p. 113, n. 1.

(13) Victor E. Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico (California), Scholars Press, 1983, p. 85-112.

(14) Benjamin Jokisch, "ljtihad in Ibn Taymiyya's Fatawii", in: *Islamic Law: Theory and Practice*, Robert Gleave and Eugenia Kermeli (eds), London and New York, Tauris, 1997, p. 119-137; id., *Islamisches Recht in Theorie and Praxis: Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqi'd-Din Alrmad ibn Taymiyyah*, Berlin, Klaus Schwarz, 1996.

في الحقل الاجتماعي للمعاملات المالية التي تميَّزت بنوعٍ من الحريات أو الامتيازات الخاصة، كما أنه يبذل جهدًا دؤوبًا لسَبْر الخصائص المنهجية لتقريرات ابن تيمية الفقهية في هذا المجال. ورغم أن جوكيتش يستكشف بشقٍّ الأنفس مجموعة حالاته المختارة، إلا أنه لا يقارنها بالنطاق الأوسع لكتابات ابن تيمية في أصول الفقه بصورةٍ منهجية، حيث ركَّز جوكيتش على عيِّنَةٍ محدودةٍ من النصوص الفقهية، والتي هي فتاوى عَمَلِيّة تعالج مسائلَ معاملات مالية معيَّنة، يبرز من خلالها كيف مارس ابن تيمية اجتهاده لسد الفجوات التي لم يرد في نصوص الوحي ما يسدُّها. ومن ثَمَّ فلا ينقل لاوست ولا جوكيتش بحقٍّ روحَ الكمِّ ولا المضمون لكتابات ابن تيمية حول أصول الفقه.

قدم عبد الحكيم المطرودي المساهمةَ المهمة التالية في هذا المجال. وهو يضمن سردِيّتَه التقليدية حول فقه ابن تيمية المنشورة عام (2006م) معلوماتٍ وفيرةً ومفصَّلة عن المؤلفين العرب، المعاصرين منهم والقدامى قبل الحداثة. ويُولِي المطرودي في كتابه اهتمامَه بفَهْم ابن تيمية وتطبيقه للأدلة الشرعية، ويقدِّر كجراح ماهرٍ إلى أي مدى حلَّت أقوال ابن تيمية محلَّ الأقوال الحنبلية السائدة[15]. وأخيراً حاول يوسف رابوبورت مؤخّرًا «تحديد الخطوط العريضة للمنهج الفقهي التيمي على ميزان المنهج الكلامي التيمي» في كتابٍ شارك في تحريره عن ابن تيمية[16]. وفيه يزعم أن المنهج الفقهي لابن تيمية يمكن تأطيرُه في عدة مبادئ. وبناء على ذلك يحدد رابوبورت مجموعة متنوعة من الأساليب المنهجية التيمية المتميزة: (1) فرضية أن الأدلة الشرعية النقلية والعقلية لا يمكن

---

(15) Abdul Hakim Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, London and New York, Routledge, 2006, p. 189-191.

(16) ossef Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention", in: *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport and Ahmed Shahab (eds), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 191-226.

(المترجم): صدر هذا الكتابُ عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بترجمة الأخ الكريم محمد بوعبدالله.

أن تتعارض، (2) الحدّ من سلطة المذهب الفقهي عن طريق تعديل التعامل مع اتفاق الفقهاء (الإجماع) في الحقبة الإسلامية المبكرة، (3) التأكيد على البُعْد الأخلاقي للتشريع بإبراز أهمية اعتبار (النية)، (4) بعض البراجماتية التي تُصْبح واضحة في مختلف المجالات في فِكْرِه الشرعي[17]. وبصدوره عن بعض الخصائص المعروفة جيدًا للمنهج الفقهي التيمي، ولكن مع دمجها إياها في نظرة أعمق لآليات التفكير الفقهي التيمي، يتفوق رابوبورت على مساهمة لاوست التي هي بالأحرى سردية فحسب، وذلك بإدماج النتائج التي توصل إليها جوكيتش والعديد من الباحثين الآخرين[18].

ابن قيم الجوزية كفقيه وأهمية كتابه: إعلام الموقعين:

لحُسن الحظ، فإن الوضع فيما يتعلق بإسهام ابن القيم في أصول الفقه أوضح بكثير، بَقْدِر كون إعلام الموقعين هو أطروحته الشاملة الوحيدة في هذا المجال. إضافةً إلى ذلك، فلا يوجد سوى عدد محدود من الرسائل أو الكتب الأخرى لابن القيم التي تحتوى على مضامين ذات صلة، ولو جزئية، بنظريته

(17) Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought", p. 192-193. يستخدم رابوبورت هذه المناهج الأربعة لبناء تسلسلٍ جيد في تحليله.

(18) انظر أيضًا: George Makdisi, "Ibn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought", in: *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, George Makdisi (ed.), Leiden, Brill, 1965, p. 446-479، والذي يستكمل فيه مسائل القياس، مع إضافة هوامش على النص الأصلي، ويلفت إلى الاستحسان كمصدر مساعد. Felicitas Opwis, "The Construction of Madhhab Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference (Istihsan)", *Islamic Law and Society*, 15 (2008), p. 219-249. Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought", p. 196-197، الذي يقول فيه بأنه على خلفية شعاره أن الأدلة الشرعية إذا استُعملت بشكل صحيح فإنها لا يمكن أبدًا أن تتعارض في الواقع مع بعضها البعض؛ اضطُرَّ ابن تيمية لتقليص إمكانية التعارض المحتمل في الاستحسان. أود أن أشكر كاترينا بوري لمنحي نسخة أولية من هذه المقالة.

الفقهية[19]، ولن نتناول هذه الأعمالَ هنا. أضِف إلى ذلك، لم يكتب ابنُ القيم كتابًا شاملًا في فروع الفقه، لكن دلالات فقهه العملي (الفقه) غزيرةٌ في غالبية كتاباته. تعكس تلك السمة عموما نكهةً فقهية معيَّنةً في العديد من أعماله الكلامية والأخلاقية وغيرها. إن استقصاء ابن القيم بالتحليل كفقيه يتعدَّى نطاقَ هذه الورقة[20]. إن مساعيَّ المتواضعة ومهمتي المنوطة بي هنا أن أقف ببساطةٍ لأتأملَ الإطارَ والتوجُّه في إعلام الموقعين، وفي بعض خصائصه، بدلًا من استعراض محتويات معينة تخطف النظر في هذا الكتاب لأول وهلة.

أولاً: تكمُن أهميةُ إعلام الموقعين في حقيقة كَوْن ابن القيم كما يُقال عمومًا ناشرًا لأفكار شيخه ابن تيمية، لذا فمن المفترض أن يشمل ذلك النَّشْرُ أيضًا النظريةَ الفقهية. ومع ذلك فإنه تنقصنا مقارنةٌ شاملة بين كِلا العالِمَيْن.
ثانيا: تُصَنَّف مكانة إعلام الموقعين الآن في مصافّ أشهر كتب أصول الفقه الرئيسة باللغة العربية، بحيث قد تجاوز الاعتراف بأهميته كذلك في وقتنا الحاضر المذهبَ الحنبلي. وفي الواقع، عادَةً ما تشير الكتب الدراسية غير المذهبية إلى ابن القيم أكثر ممّا تشير إلى أي عالِمٍ آخر، بما في ذلك ابن تيمية نفسه. وكخلاصة وافية في أصول الفقه بالنسبة للطلاب العرب في القرن العشرين؛ يُمكن اعتبار كتاب ابن القيم أهم كتابٍ حنبلي في أصول الفقه. ويذهب هنري لاوست إلى الحدِّ الذي يصفُ فيه إعلام الموقعين لابن القيم بأنه

(19) انظر:
Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works", *Matnkik Studies Review*, 10 (2006), 2, p. 19-64, p. 41-43.

(20) فبالتحديد، ينبغي الاطلاع على كتابات تتراوح بين عوالم «الجدل بين طوائف المسيحيين واليهود»، إلى الدراسات القرآنية، والحديثية، والمنهجية الفقهية [أصول الفقه]، والفقه العَمَلي [الفروع]، و«علم نفس الأخلاق»، و«مشاغل الحياة اليومية»، ما يخصني هنا من أنواع هي: الثاني والرابع والتاسع (حيث أسقطتُ جانبين فقط: الجدل الديني الإسلامي الداخلي، ومسائل الإيمان الأخروية)، Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", p. 33-64.

«أشهر كتبه»[21]. ومن ثَمَّ، فإنّه نظريًّا يستحق ذلك النوع من الأهمية التي أولاها برنارد فيس *Bernard Weiss* لكتاب الإحكام لـ الآمدي[22]. وقدَّم نورباين *Nurbain* في أطروحته مراجعةً عامة لإعلام الموقعين. ومع ذلك، فإن عمله يميل بعضَ الشيء إلى أن يكون أحادي الجانب، بحيث يمكن القول إن نوربابن يحجب تلك الأجزاء التي لا تبدو حيوية لخطّه الفكري. يستخدم نوربابن طبعة (1955م) ويفهم الأجندة الرئيسة للكتاب على أنها دعوة إلى المرونة الفقهية من خلال تحديد مزايا الفتاوى الصحيحة من الناحية المنهجية، ومن خلال التركيز بشكلٍ خاص على التحذير من استخدام (الحيل) الفقهية للتحايل على روح الشريعة. ومن المثير للدهشة، أن نوربابن لا يبدو حتَّى على درايةٍ بالتصور الشائع عن الإعلام على أنه كتاب شهير في أصول الفقه. يصف محمد عبد السلام الزعبي، محقق طبعة (1997م) المستخدمة لكتابة هذا المقال، في مقدمته؛ خصائصَ إعلام الموقعين، ويؤكد أن كتاب الإعلام لا ينتمي بشكل مقصورٍ على أي من الأنواع التالية: كتاب عادي في أصول الفقه، كتاب في تاريخ الفقه الإسلامي، كتاب عن الأهداف العليا والأغراض الأساسية للشرع (مقاصد التشريع)، كتاب في الفقه المقارن، دراسة عن العلل الشرعية للأحكام (العلل)، كتابة محررة ضد التقليد والحيل. ومن ثَمَّ فقد استنتج الزعبي أن كتاب الإعلام مستودَع يضمُّ جميعَ تلك الملامح[23].

---

(21) Laoust, *Essai*, vol. 3, p. 491: «إن عمله بالفعل تفكير متأمل، يمكن تخصيصه للتدريس، وأشهر كتبه: هو أطروحته العظيمة في المنهج الإسلامي: إعلام الموقعين، حيث كان مستوحًى مباشرة من ابن تيمية، والذي سيكمله بعد ذلك في كتاب: بدائع الفوائد».

(22) انظر حول الإحكام في أصول الأحكام:
Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

(23) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1: ب.

محتويات إعلام الموقعين:

اتباعًا للمنظور التاريخي الإسلامي، تبدأ الخلاصة الوافية لـ ابن القيم بنشأة المشورة الشرعية (الإفتاء) على يد المجتهدين من الفقهاء، مُفتتِحًا ذلك بالممارسة التشريعية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسِه، باعتباره الناقِلَ الأول لإرادة الله، ثم يتحول الكتابُ بعد ذلك لأقوال الصحابة والتابعين[24]. ورغم أن ابن القيم «كان يفضِّل قَبولَ رأي الصحابي وفتواه دون تحفُّظ»[25]، إلا أنه لم يعامل الأحكام الشرعية الصادرة عن الصحابة بصورة واحدة. فعلى سبيل المثال، ففي حالة الأقوال المتعارضة، يقدِّم ابن قيم الجوزية آراءَ الخلفاء الراشدين، وبخاصةٍ آراء أبي بكر، ثم عُمر[26]. يتبع ابن القيم في استعراضه الواسع وإعادة بنائه الجادّة لبواكير أصول الفقه؛ الترتيبَ الذي عبَّرتْ عنه الأجيالُ اللاحقة في هذا المجال بدَوْرهم. ولكنه في الوقت نفسه يدعو لوضع معيارية حاسمة لقُرْب الصحابة من النبي ومعرفتهم به ونبوغهم في كيفية صياغة الإفتاء، ومن ثَمَّ فقد منحوا الفقهاءَ اللاحقين فرصةَ الاختيار من بين خيارات متنوعة تدخل جميعُها ضمن فتاواهم. ووفق هذا المعنى فلا بد من إعادة النظر في عبارة نورباين: «ليس من المستغرب أن يتعرَّض القَبولُ الأعمى من ابن القيم لفتاوى الصحابة للهجوم، ذلك لأنه لم يسمح بإمكانية وقوع الخطأ البشري في تلك الأحكام»[27]، لأنّ ابن القيم لم يقصد الاتباع المطلق غير المشروط لتلك المجموعة المبكرة من الأحكام. في هذا القسم التمهيدي الأوسع من إعلام الموقعين، يناقش ابن قيم الجوزية أيضًا مجموعةَ المصادر التشريعية الأصولية وفقًا لمذهب أحمد بن حنبل (ت 241هـ / 855م)[28]. كما يبحث ابن القيم

---

(24) المصدر السابق، 1: 12.

(25) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa*, p. 36.

(26) Ibid., p. 38.

(27) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa*, p. 92.

(28) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1: 24 - 28.

موضوع تجنُّب الفتوى[29]. ويقدم ابن القيم في المئة صفحة الأولى، تاريخَ الفقه الإسلامي المبكر، أو المنهجية الفقهية، بالأحرى، كإرشاداتٍ شرعية للفقه في الواقع المعاصر والمستقبل. ثم يوازن فيها بين مفاسد ومصالح المشورة الشرعية أو الفتوى.

أما الذي يناقشه ابن قيم الجوزية في مجموعة الموضوعات التالية فهو (القياس). ورغم أن هذا الموضوع الضخم يستوعب نصف الكتاب تقريبًا، ويظهر أيضًا في أقسام أخرى من الإعلام، إلّا أن نورباين لا يبدو مهتمًّا بهذه الاعتبارات المنهجية[30]. وفي هذا القسم من الإعلام، يقدِّم ابن القيم القرآنَ نفسَه والصحابةَ على أنهم مدافعون عن القياس. ولكن لمَّا لم يكن ابن حنبل مؤيِّدًا للتوسُّع في الاجتهاد، كان على ابن القيم أن يمشي بحذرٍ، على قِشر بيض، ليقدِّمه في صورة العالِم القائل باستخدام القياس فقط في حالات الضرورة[31]. وقد أظهر جوكيش وآخرون أن القياس أيضًا بالنسبة لابن تيمية مصطلح مِظَلِّيٌّ يغطِّي مجموعةً متنوعة من العمليات الفقهية. ورغم أن ابن تيمية يعتبر أن العديد من المسائل قد وردت أحكامها بشكل غير مباشر (ضمنًا) في النصوص الشرعية، إلا أن أهل المذاهب الأخرى كانوا يعتبرونها تستلزم القياس[32]. إحدى السمات الغريبة في عرض ابن القيم أنه إلى جانب المسائل الفنِّية والاستخدامات المختلفة للقياس، فكثيرًا ما يلاقي المرء تأمّلاتِه حول (أسرار الشريعة). ومع ذلك، مرةً أخرى، لا يهتم نورباين بتأملات ابن القيم

---

(29) المصدر السابق، 1: 29 - 30، 37 - 83، ولرصد هذه الظاهرة، أو بالأحرى موقف التقوى المزعوم في الابتعاد عن إصدار الفتاوى، انظر:
Birgit Krawietz, "Frevelfurcht oder Fortbildung des islamischen Rechts", in: *Rechtsnorm and Rechtswirklichkeit,* Aulis Aarnio et al. (eds), Berlin, Duncker & Humblot,1993, p. 733-747.

(30) أكثر من ثلاثمئة صفحة من إعلام الموقعين، 1: 101 - 413 مخصَّصة للقياس.

(31) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 1: 28، 386، 488.

(32) Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah*, p. 188.

التَّقَوِية عن الحِكَم الخفية الكامنة في الشريعة. إن هذا الشعور العميق بمحاسن الشريعة، والذي هو قائمٌ بالفعل في كتاب إعلام الموقعين سوف يصبح أكثرَ هيمنة على كتابات ابن القيم اللاحقة، مما أدَّى إلى تعزيز البُعْد الشَّرعي الصرف في بعض أعماله الناضجة، من خلال اعتبارات أخرى، أو مُكَمِّلة.

إن إحدى محالّ الاهتمام الرئيسة لدى ابن القيم التركيز على ضرورة ممارسة الاجتهاد من خلال الفتوى. ومن ثَمَّ فهو ينتقد العلماء الأكفاء المؤهلين لالتزامهم الخاطئ وغير الضروري بأقوال أقرانهم (التقليد)[33].

يستعلن ابن قيم الجوزية بأنّ ذلك النوع من التقليد مذموم، وكذلك ينتقد سوءَ استخدام المفتين للمخارج الفقهية، أو الحيل الشرعية (الحيل جمع حِيلة). يولي نورباين في كتابه اهتمامًا خاصًا لسوء استخدام الفتاوى بالنسبة لابن القيم، وتحديدًا ما يتعلق بالحيل، وهو موضوع يمثِّل في الحقيقة لبَّ القضية في هذه الأطروحة. ولعرضٍ مقارنٍ آخر متاح بلغة غربية حول تفصيلات ابن القيم عن الحيل، هناك أطروحة ألمانية قيِّمة للباحثة اليابانية ساتو هوري *Satoe Horii*[34]، والتي حلَّلت بعد ذلك نتائجَ أطروحتها في مقالٍ باللغة الإنجليزية[35]، ورغم أنها

---

(33) نوقش هذا الموضوع بإسهاب في: إعلام الموقعين، 1: 416-482. وقد نُشر هذا الجزء من الإعلام منفردًا، انظر: ابن القيم، رسالة التقليد، تحقيق: عفيفي محمد، بيروت، المكتب الإسلامي - الرياض، مكتبة أسامة، (1983م).

(34) انظر:

Satoe Horii, *Die,esetzlichen Umgehungen im islamischen Recht (hiyal): Unter besonderer Berficksichtigung der Gannat la-ahkam wa-gunnat al-hussam des Hanafiten Sala ibn 'Ali al-Samarqandi (gest. 12. Jhdt.)*, Berlin, Klaus Schwarz, 2001, p. 53-66.

وفي سياق مناقشة ابن القيم للأدلة الفقهية أيضًا، يعبّر ابن القيم عن التفوق الحنبلي المثالي في الوفاء التام لنصوص الشرع الشريف، راجع:

Baber Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351)", *Islamic Law and Society*, 9 (2002), p. 168-193, p. 186pass.

(35) Satoe Horii, "Reconsideration of Legal Devices (hiyal) in Islamic Jurisprudence: The Hanafis and Their 'Exits' (makharij)", *Islamic Law and Society*, 9 (2002), p. 312-357.

تركز في أطروحتها على بعض الحيل، التي لدى الحنفية بالأساس، لمّا كان هذا المذهبُ الفقهي يُعتبر عادةً أرضًا خصبة للحيل الشرعية، كما أنها كذلك تدرج أصواتَ بعض المناوئين للحيل. هؤلاء المناوئون، أمثال ابن تيمية وابن القيم، يستنكرون استخدام الحيل الشرعية باعتبارها وسيلةً للالتفاف على الشريعة من خلال عدم اعتبار النية. وقد برز إصرار ابن القيم التام على اعتبار النية في الحُكم على أفعال المكلفين في مناقشته الواسعة حول الحيل[36]. ومع ذلك، ونظرًا لأن إعلام الموقعين يبدو عملًا مبكرًا للغاية، فإن نقاشه لم يفترض بعدُ ذلك الطابعَ اللاحق من الترويج بقوةٍ لنوع من الإخلاص المستمدّ من وحي التصوُّف، وضرورة أن يراقِبَ الإنسانُ أفعاله باستمرار. يقدِّم ابن القيم إرشاداتٍ عامّةً حول كيفية التعامل مع تلك الحيل، وعادة ما يتعمق في حالات معينة من الحِيَل المستهجنة أو غير المشروعة. يتجلّى قلقُه العميق وحاجته لصياغة تنبيهات ملموسة ضد استخدام الحيل في كون ذلك الموضوع يستوعب ما بين خُمْس إلى رُبْع كتاب إعلام الموقعين. لقد أُعِدَّ هذا الجزء من الإعلام ليكون أيضًا بمثابة عمل مرجعي للعلماء المرتابين في استخدام حيل شرعية بعينها. إضافةً إلى ذلك، فإن توظيف الحيل وفقًا لابن قيم الجوزية، يُبْطِل قاعدة سد الذرائع (أي قطع الطُّرق التي يحتمل أن تؤدي إلى ما لا يجوز)[37]. وبالرغم من أن ابن القيم يقدِّم الحيلَ على أنها «غير مشروعةٍ عمومًا»[38]، إلا أنه مع ذلك في بعض أجزاء من كتابه إعلام الموقعين «يدرك أن حوادثَ جديدةً سوف تنشأ لن يمكِنَ حلُّها إلا من خلال الحيل»[39]. ومن ثَمَّ فإن ابن القيم لا يحكم على تلك الوسائل بالإدانة من دون استثناء، بل يناقش أيضًا إمكانية وجود حِيَل جائزةٍ،

(36) ومع ذلك لم يجد بول باورز ضرورةً أن يقول شيئًا بعد ذلك عن ابن القيم
Paul Powers, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh*, Leiden, Brill, 2006, p. 117, p. 162, n. 121.

(37) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa*, p. 46.

(38) Ibid.

(39) Ibid, p. 92.

ويقبل تلك الحيل التي لا تتعارض مع النصوص الشرعية[40]، ذلك لأنّ «الحِيَلَ كأدوات شرعية، مثّلت تبعًا لذلك أسلوبَ حياة بين النظرية والتطبيق»[41]. ومن ثَمَّ، فقد قدَّم نورباين حُجَّته الرئيسة أن «ابن القيم قد أمَّلَ من خلال إعادة النظر في دور الفتاوى المستندة إلى الحيل، أن يعيد تفسيرَ مؤسسة الفتوى ككل»[42]. وبمعالجته للحيل، يضع ابن القيم يدَه على مَرَضٍ كبير في زمانه، وهو الاستخفاف بشريعة الإلهية بالتحايل على المحرمات.

من «أدب المفتي» إلى «أصول الفقه»: نموذج الفتوى في إعلام الموقعين:

إن الجرد المعتاد لموضوعات أصول الفقه (بعبارة أخرى، معيارية تاريخ الإسلام المبكر، ومناقشة مصادر التشريع ومنهجيته، والتفصيلات حول الاجتهاد في مقابل التقليد) يبدو حاضرًا قلَّ أو كثُر في كتاب ابن قيم الجوزية. نجد ذلك على الرغم من ميله إلى إعطاء بعض الموضوعات نبذةً قصيرة من ناحية، (مثل التأويلات الشرعية، أو أصول الفقه الإسلامي المختلف فيها، بخلاف القياس)، وتفصيلاته المطولة المذهلة في موضوعاتٍ أخرى، وبخاصة الحِيَل، من ناحية أخرى. أَمَا وقد قيل ذلك، فإن الدراسة معضِلة من حيث ترتيبها وتركيزها الداخلي؛ ذلك لأن مواد الكتاب معروضة ضمن إطار المشورة الشرعية (الفتوى). أي أن هذا العمل يبدو سردًا موسَّعًا معقدًا مستطردًا على نحو غير عادي حول مهمة إصدار الفتاوى، بدلًا من أن يكون كتابًا قياسيًّا في أصول الفقه. وهذا الأمرُ بيِّنٌ في العنوان نفسِه.

العنوان الكامل للكتاب: إعلام الموقِّعين عن رب العالمين، يمكن عرضه على نحو: «إبلاغ المشرِّعين بسلطةٍ من رب العالمين»[43]. اقترحت ليفنات

---

(40) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa*, p. 65-69 and p. 56.

(41) Ibid, p. 49.

(42) Ibid, p. 91.

(43) يقترح المعتصم بالله البغدادي في طبعته الثانية للكتاب قراءةً بديلة للكلمة الأولى من =

هولتزمان الترجمة على نحو: «Informing the Drafters of Legal Documents about the Lord of All Being» أي: «إخطار المحرِّرين لمراسيم باسم رب العالمين»[44]. إلا أنّ التعبير بـ «محرِّري المراسيم» قد يكون ضيِّقًا للغاية لأنه يقصر الوكالة التي لمصطلح الموقِّعين على نطاقٍ محدود من الممارسات الشرعية. إضافة إلى ذلك، فإن تلك الترجمة تنقل ذلك الانطباع عن تصرفات شرعية في حاجة لوثائق رسمية[45]. في حين أن ابن القيم ربما لم يكن ذلك في اعتباره في المقام الأول. أي أنه ببساطةٍ قد يكون يقصد أيّ عالمٍ بالشريعة، بدايةً بالنبي نفسه. فالمُفْتُون والمجتهدون هم المعنيُّون أصالةً بـ الموقِّعين في العنوان. وفق هذا التصوُّر، لربما كان من الأفضل القول إنهم «الذين يبلغون الآخرين بشريعة الله»، أو «الذين يصدِّقون باسمهم على صحةِ نوع من التفكير الفقهي». نظريًّا يمكن حدوث ذلك شفاهةً دون الحاجة إلى أي توثيق كتابي، وفي تلك الحالات، يربط المفتي سلطته الفردية بالحكم المعيَّن. في إعلام الموقعين، يتلقى الفقهاءُ تعليماتٍ شاملةً عن واجباتهم وكيفية ممارسة دورهم من خلال اتباع محمد صلى الله عليه وسلم. من جانبه، لا يشكِّك نوربابن في عنوان الكتاب، لكنه يجعل الموقِّع ببساطة هو ذلك «الشخص الذي يتولى منصب

= عنوانه، وهي: «أعلام»: أي العلماء البارزين (راجع الهامش (1) للاطلاع على بيانات الطبعة بالكامل). قد يكون لهذا علاقةٌ بحقيقة أن كثيرًا من مصادر ترجمة ابن القيم تذكر الكتابَ بهذا العنوان. للاطلاع على مناقشة أطول لهذه الإشكالية، انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، ابن قيم الجوزية: حياته، آثاره، وموارده، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، (1995م)، ص: 210-217. وفي المقابل فإن الزعبي يقرأ الكلمةَ في العنوان بوضوح «إعلام»، انظر: إعلام الموقعين، 1: ج-د (راجع الهامش (1) لمراجع البيانات الكاملة للطبعة).

(44) Holtman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", p. 202 and p. 213.

(45) ويمكن دعم ذلك بعدها بالتوقيع على وثيقة مكتوب للفتوى، انظر:
Beatrice Grundler, "Tawqic (Apostille): Royal Brevity in the Pre-Modern Islamic Appeals Court", in: *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*, Lale Behzadi and Vahid Behmardi (eds), Beirut and Wiirzburg, Ergon, 2009, p. 101 - 12.

المفتي» مفترضًا بناءً على ذلك، أنه ينبغي فهم الموقِّعين على أنهم المُفْتُون[46]. لكن رأيي أنّ ابنَ القيم مدفوعًا بإخلاصه التام للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبسبب استراتيجيته المتمثِّلة في امتثال أقوال النبي وصحابته كأساسٍ لأحكامه؛ تجاهل ابن القيم الحلَّ الواضح بتسمية كتابه: إعلام المفتين. طرح ابنُ القيم أمثلةً عديدة تتعلق بالتاريخ المبكر للأمة المسلمة، ليست بفتاوى حقًّا، لكنها ببساطة تابعةٌ لسلطة النبي القضائية، التي لم تقُم بعدُ بشكلٍ مؤسسي (القضاء)[47]. يؤكِّد ذلك حقيقةَ أنّ ابن القيم يضمّن مقدمَتَه التاريخية مناقشاتٍ عن قضاء النبي صلى الله عليه وسلم، وفي القسم الذي أفرده في الكتاب عن عن الفتاوى النبوية يدرج أحكامًا له (أقضية) بصفته قاضيًا. من ثَمَّ، وعلى خلفية هذه الاعتبارات، أقترح ترجمة الموقِّعين على أنهم «the legal decision-makers» «صُنَّاع القرار الفقهي» الذين يجب أن يراقِبُوا ربَّهم في جميع شؤونهم. يبدأ ابن القيم من فرضيةٍ أن نموذج الإفتاء النبوي المبدئي قد احتوى على جميع العناصر والأساليب والمصادر الضرورية للمجتهدين والمفتين اللاحقين مستقبلًا. ومن ثَمَّ، فإن العديد من الحجج المهمة لأطروحات أصول الفقه الكلاسيكية السابقة قد جرى توجيهُها من خلال هذا الاستعراض. إلا أن تلك الأقسام يمكن رؤيتها على أنها مجرد ظاهرة ثانوية. فكالعديد من أشهر أعماله، فإن إعلام الموقعين هو أطروحة نَمَتْ لتصبح كتابًا ضخمًا يتكون من عدة مجلدات، رغم أن بدايته كانت مجردَ مشروعٍ بسيط، هو في هذه الحالة عرضًا لما يُعرف بـ أدب المفتي. والمثال الجيد على الميل الاستطرادي لدى ابن القيم كتابه: أحكام أهل الذمة والذي يُصنَّف واحدًا من أشهر الكتابات التي تتناول كيفية التعامل مع أتباع الديانات السماوية الأخرى. بدأ كتاب أحكام أهل الذمة انطلاقًا من جوابٍ على

---

(46) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa*, p. 1.

(47) مع الأسف، لم أعثر على مناقشة حول مصطلح توقيع وعلاقته بإعلام الموقعين. يبدو أن الناس كانوا أكثر تشكُّكًا فيما يتعلق بقراءة الكلمة الأولى في العنوان، هل تُقرأ: «إعلام»، أم «أعلام».

استفتاء بشأن الجزية، وهي ضريبة الرقاب المضروبة على اليهود والنصارى، لكنه انتهى كجولة واسعة النطاق، تشمل الزواج بين الطوائف ومشاكل أطفال الذميين[48]. وفي ضوء تلك الاعتبارات، يمكن اعتبار إعلام الموقعين إنتاجًا هجينًا يتضافر فيه نوعان مختلفان من ألوان التأليف، أدب المفتي التقليدي (كنوع فرعي عن أصول الفقه)[49] أصول الفقه الخالص. بإمكان المرء أن يجادل عمَّا إذا كان قد بدأ ككتابٍ عن أدب المفتي ثم نما عند نقطةٍ ما، أو وُجِّهَ عن قصْدٍ أن يكون كتابًا في أصول الفقه. فبالنظر إلى ولع ابن القيم بالاستطراد والتعريج، من ناحيةٍ، وميله إلى تجاوز الأنواع التأليفية الراسخة والحدود الموضوعية من ناحية أخرى[50]؛ فقد نما إعلام الموقعين إلى أن يكون شيئًا أكبر وأكثر جوهريّةً، فخرج (تقريبًا) أشبه بعمل تامّ النُّضج في أصول الفقه، وقُدِّم على هذا النحو بين كتب أصول الفقه المعاصرة. أي أنه، بدلاً من أن يكون بالدرجة الأولى كتابًا في أصول الفقه مع تقديمِه تفصيلاتٍ عديدةً حول فنّ تقديم المشورة بشأن الفتوى؛ يبدو أنَّ إعلام الموقعين هو كتاب في أدب المفتي، أو أنه وضع في البدء ليكون كذلك. وفَهْمُ هذا الكتاب على أنه إما أحد الفنَّيْن أو الآخر يعني فواتَ إدراكِ إمكاناته الإبداعية العظيمة.

ثَمَّة مسائل معروفة نموذجية متعلقة بالفتوى، مألوفة في سياقات كُتُب أدب المفتي؛ منصوصٌ عليها في الإعلام، بخاصّةٍ في المئة صفحة الأولى، حيث يقدِّم ابن القيم سردًا تاريخيًا حول ممارسة الإفتاء في العصور المبكرة. يبدأ بتشبيهٍ شهير أن علماء الدين بالنسبة للأُمَّة المسلمة «كالنجوم في السماء». ثم يؤكِّد على أنّه على أئمة السياسة أن يتَّبعوا أئمة الدين، وليس العكس. كذلك يتضمن الكتابُ البحثَ الكلاسيكي الذي تبدأ به الأقسام أو الكتب المتعلقة بنوع: أدب المفتي: التفريق المعهود بين الصحابة (المكثرين) في الفتوى،

---

(48) حول هذا الجانب انظر الفقرة الآتية قريبًا بعنوان: فتاوى النبي.

(49) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2: 407-486.

(50) Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", p. 29.

و(المتوسطين)، و(المقلّين). وعلى خلاف المؤلفين الآخرين، يقدِّم ابن القيم عرضًا مفصَّلًا للغاية للفقهاء في مكة والمدينة، وفي مدن الثغور، والمواقع المركزية الأخرى للإمبراطورية. وعولج الإطار المحدَّد للفتوى مرةً أخرى في الرُّبع الأخير من إعلام الموقعين ويشمل مئة صفحة تقريبًا[51]. ومن ثَمَّ فإن العديد من الكتّاب المعاصرين في أدب المفتي كثيراً ما يذكرون إعلام الموقعين ويقتبسون منه الفقرات الطُّوَل[52].

لم يثر نورباين مسألة المجال العلمي لكتاب الإعلام، في أطروحته غير المنشورة (1995م): *Ibn Qayyim's Refomulation of the Fatwa* إعادة صياغة ابن القيم للفتوى. حيث يعيد صياغة الدراسة على فرضية أن إصدار الفتاوى هو موضوع إعلام الموقعين المركزي، بمعنى أنه يمكن اعتبار ابن قيم الجوزية مُصْلِحًا لمؤسسة الإفتاء[53]. ورغم أن نورباين يصف عمله على أنه «دليل للمفتي المثالي»[54]، ويطرح قائمة مهمّة بمؤلفين وثيقي الصلة بنوع أدب المفتي، إلا أنه لم يقارن كتابَ ابن القيم منهجيًّا بكتبهم. المؤلِّفون الذين اشتملت عليهم قائمة نورباين هم: أبو الحسين البصرى (ت. 436هـ/ 1044م)، والماوردي (ت. 450هـ/ 1058م) وكتابه: أدب القاضي، وابن عبد البر (ت. 463هـ/ 1071م)، والخطيب البغدادي (ت 463هـ/ 1071م)، وأبو الوليد الباجي (ت 474هـ/

---

(51) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 2: 379-486. للاطلاع على شرح لتراث أدب المفتي، فيما يخص المفتي نفسَه، وفي واجب طالب الفتوى أيضًا (المستفتي)، وحول هذا الفرع من فروع الفقه عمومًا، انظر:
Birgit Krawietz, "Der Mufti and sein Fatwa: Verfahrenstheorie and Verfahrenspraxis nach islamischem Recht", *Die Welt des Orients*, 26 (1995), p. 161-180.

(52) على سبيل المثال، المؤلف السلفي المعاصر جمال الدين القاسمي (ت 1332هـ/ 1914م)، الفتوى في الإسلام، بليدة، الجزائر، قصر الكتاب، (1988م)، ص: 31 - 33، حيث يتناول القسمَ الذي وضعه بعنوان «أول من افتى في الإسلام»، من خلال اقتباسات مأخوذة من ابن القيم حصرًا.

(53) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa*, p. ii, 1 and 10.

(54) Ibid, p. 8.

1081م)، وأبو إسحق إبراهيم الشيرازي (ت 476هـ/ 1083م)، والجويني (ت 478هـ/ 1085م)، والغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، والآمدي (ت 631هـ/ 1233م)، وجمال الدين ابن الحاجب (ت 646هـ/ 1248م)، وابن الصلاح (ت 643هـ/ 1245م)، والنووي (ت 676هـ/ 1277م)، وأخيرًا المؤلف الحنبلي ابن حمدان (ت 1296هـ/ 1878 - 1879م) وكتابه: صفة الفتوى والمستفتي[55]. وكما يظهر من هذه القائمة، فإنّ مناقشاتِ أدب المفتي أصبحت شائعة بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. هذا يعني أن الحنابلة هم المتأخرون في هذا المجال. لكن، ينبغي ضمن هذا الإطار، ألَّا يُعتبر ابن القيم مِمَّن وَصَل متأخِّرًا، ولكن كعالِم لديه أمورٌ مهمةٌ ليقولها. لهذا السبب، فإنه ينبغي لأي تحليل مستقبلي معمَّق لمساهمته في مجال أدب المفتي أن يأخذ في الاعتبار أولئك المؤلفين الذين ذكرهم نورباين لكنه لم يتناولهم بالبحث.

روح هذا الكتاب: فتاوى النبي

يعلم المطَّلِعون على كتُب ابن قيم الجوزية أنه غالبًا ما يقدِّم لُبَّ فِكره في نهاية كتبه. ومن ثَمَّ، فإنه قد جمع في الجزء الأخير من إعلام الموقعين مجموعةً مقسَّمةً موضوعيًّا من فتاوى النبي. يعتَبِر ابن القيم هذه المجموعةَ المختارة من الفتاوى النبوية بمثابة القلب من هذا العمل: «ولنختم الكتابَ بذِكْرِ فصولٍ يسيرٌ قدرُها، عظيمٌ أمرها، من فتاوى إمام المفتين، ورسول رب العالمين تكون (روحًا لهذا الكتاب)»[56]. نُشرت تلك المجموعة من الفتاوى المحمدية منفصلةً كذلك، ولها اليوم شهرة كبيرة، خصوصًا بين المؤلفين السلفيين[57]. جُمِع

---

(55) Nurbain, Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa, p. 11-12. وقد أضاف السيوطي (ت. 911هـ/ 1505م) في كتب أدب الفتوى كواحد من المؤلفين بعد ابن القيم. بُحِث بعض هؤلاء العلماء في عمل: Krawietz, "Der Mufti and rein Fatwa", p. 161-180.

(56) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2: 486.

(57) على سبيل المثال، ابن القيم، فتاوى رسول الله، تحقيق: مصطفى عاشور، القاهرة، =

(702) من الإجابات النبوية في هذا القسم من إعلام الموقعين[58]، طِبقًا لأحد الإحصاءات، والتي قد أفاد منها حتَّى ما يُسَمَّى بموسوعات الفتاوى النبوية[59]. كثيرًا ما تُعَدُّ مجموعة ابن القيم من فتاوى محمّد صلى الله عليه وسلم هي العمل المرجعي الرئيس للنماذج الفعلية للاجتهاد النبوي. كذلك لم تنشر المجموعةُ منفصلةً فحسبُ، وإنما حوكِيَتْ أيضًا سواء مع الإقرار بالفضل لابن القيم، أو من دون ذلك.

وفيما يتعلق بمادة موضوعها، فإن مجموعة ابن القيم للفتاوى النبوية تتضمن قضايا فقهية، وكلامية، وأخروية، وأخلاقية. حتى إن ابن القيم يضمُّ إلى ذلك أقوال النبي المتعلقة بالسحر الأبيض (الطِّبِّ)، وتفسير القرآن[60]. إضافةً إلى ذلك، فقد قيل إن النبي قد تجاوب مع تساؤلات دقيقة، على سبيل المثال: «ما أول طعام أهل الجنة»[61]، أو مع أي زوجٍ تكون المرأة التي تزوجت أكثر من زوجٍ في الجنة[62]؟، كما سئل عن «أكبر الكبائر»[63]؟ وموضوع الكبائر قريبٌ من قلب ابن القيم حتى أنه يطوّف في ذكر الكبائر كاملة، يستطرد فيها

= مكتبة الاعتصام، (1980م). هناك طبعة أخرى بتحقيق: سليمان البواب، دمشق، وبيروت، منشورات دار الحكمة (1984م).

(58) انظر طبعة البغدادي، (1996م)، 4: 389.

(59) علوي بن خليفة، موسوعة فتاوى النبي ودلائلها الصحيحة من السنة الشريفة وشرحها المسماة "المنتقى في فتاوى المصطفى"، 4 مجلدات، بيروت، دار الكتب العلمية، (1992م).

(60) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 2: 582 - 589، و: 594 - 598.

(61) المصدر السابق، 2: 487.

(62) المصدر السابق، 2: 490.

(63) المصدر السابق، 2: 602 - 606. إن أبرز مصدر وأضبطه حول هذا الموضوع ما كَتَبه معاصره الذهبي (ت. 748هـ/ 1348م)، الكبائر، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (1980م)، وكتب محمد بن عبدالوهاب (ت. 1206هـ/ 1792م) لاحقًا رسالةً في: الكبائر، تتضمن (119) من أمثال هذه المعاصي، تحقيق: محمد الشيمي شحاتة، الإسكندرية، الإسعاف، (1994م)، ص: 411 - 416.

بذكر قوائم لكل تلك الخطايا التي يعدها هو من (الكبائر) دون حتى أن يرجع عادةً إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فمن حيث المحتوى، يمكن تصوير النُّصح الأخلاقي كمحور رئيسٍ لما اعتبر أنها فتاوى نبوية. إن ترتيب المسائل الفقهية التي عرضها ابن القيم في مجموعته المختارة من فتاوى النبي تتفق مع فروع الفقه في إطار المنظومة الفقهية المعتادة. ومع ذلك، لا تغطي تلك الفتاوى المدى الكامل الموجود عادة في تلك المنظومات الفقهية. وهذا يعني أنَّه من حيث ترتيب المحتوى فإن ابن القيم يبذل جهدَه لاستخدام التقسيم الكلاسيكي الشامل: العبادات والمعاملات. يظهر هذا الترتيبُ للمحتوى كإطارٍ صناعي يضعه ابن القيم على هذا النحو ليقترح أنَّ كلَّ فصل من كتب الفروع لابد أن يحتوي على طائفة كبيرة أو رمزية من الأحاديث النبوية. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ هناك إشاراتٍ مباشرةً لتصرف محمد صلى الله عليه وسلم بصفة قضائية بحتة، مثل أن يحكم بصفته قاضيًا (قضى أن). ومع ذلك، فإن مثل تلك الأحكام الشرعية للنبي (الأقضية) هي جزءٌ صغير من القسم الخاص بفتاوى النبي، مثل حكمه أنه يجب دفع الفدية نفسها للأسنان الأمامية والخلفية[64]. هناك ملحظٌ آخر جرى التركيزُ عليه في مجموعة الفتاوى النبوية تلك، وهو المتعلق بالوظيفة السياسية للشريعة المطهرة (السياسة الشرعية)[65]. وفي هذا الموضوع كتب ابن القيم دراسةً كاملة تتبع فيها خُطَى ابن تيمية، وهو كتاب: الطُّرُق الحُكْمِية في السياسة الشرعية. ووفق ليفنات هولتزمان، فإن هذا الكتاب يرجع إلى الحقبة الوسيطة أو المتأخرة

---

(64) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 2: 568 - 569، عن أقضيته الخمسة حول الحضانة، وفي المجلد 2: 569 - 577، عن أحاديثه عن العقوبات.

(65) المصدر السابق، 2: 578 - 580، 581 - 582. كان لهذا الأصل بالفعل دورٌ مهمٌّ، وبخاصةٍ عند شيخه ابن تيمية، انظر لهنري لاوست: Henri Laoust, *Le traite de droit public d'Ibn Taimiya: Traduction annotee de la Siyasa sar'iya*, Beirut, Institut Francais de Damas, 1948، وبالإنجليزية: *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudenc*، وترجمه إلى العربية: عمر عبد الله فروخ، بيروت، الخياط، (1966م).

من كتابات ابن القيم[66]. إن التأكيد التيمي والجوزي على السياسة الشرعية يدعو إلى توسيع نطاق القاضي الذي جرى تضييقُه في السابق. فعلى سبيل المثال، يتسع هذا للسماح للقضاة وغيرهم من مسؤولي الحكومة الرسميين، كالمشرف على السوق (المحتسب)، بتوسيع القوائم الصارمة الضيقة المنظِّمة للأدلة الشرعية في القضاء. سيحتاج أمثال هؤلاء من صناع الحكم الشرعي إلى كلٍّ من الفهم الشامل لشروط الدليل الشرعي والحرية الأكبر في استيعاب ما يحدث بالفعل والتثبُّت منه (فهم الواجب)[67]. فالسماح بحرية أكبر في شرعية الدليل تمكِّن متخذ القرار الشرعي (الحاكم) من الاعتماد إمَّا على الشهود أو على الأيمان، والاستناد في حكمه على الشواهد [القرائن] كأدلة معتبرة، مثل الحَمْل، أو رائحة الخمر أو تقيؤها في حالة السُّكْر[68]. وبالعودة إلى المناقشة السابقة حول معنى إعلام الموقعين، يمكننا أنَّ نضيفَ أن هذا العنوان العام قد يعكس الهوية الموسَّعَة والمتنوعة لصنَّاع الحكم الشرعي كما أدركها ابن قيم الجوزية وابن تيمية في أطروحاتهم حول السياسة الشرعية. يقدِّم ابنُ القيم السياسةَ الشرعية، حتى في هذه الحالة، مرةً أخرى، على أنها مؤسسة ومشروعة بالفعل من خلال ممارسة محمد صلى الله عليه وسلم وصحابته وتابعيهم وعند أحمد بن حنبل.

خلاصةُ القول إذن، إن العرض التفصيلي للأجوبة النبوية التي جرى تحليلها هنا ليس معتادًا في كتب أصول الفقه. وفي الوقت نفسِه، فإن هذا التقسيم الموضوعي، المشتمل على مسائل كلامية، هو بالقطع أيضًا أكثر شمولية من طَيْف الموضوعات المعتاد المطلوب من الشرعيِّ العادي (القاضي أو الفقيه) أن يتعامل معه. ومرة ثانية، يبدو أنَّ السبب في ذلك أن المخاطَب بالأساس ليس

---

(66) Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", p. 202 and p. 215.

(67) ابن القيم، إعلام الموقعين، 1: 71.

(68) المصدر السابق، 1: 73-82. وحول الصلاحية الجديدة للأدلة السياقية [القرائن]، انظر: Johansen. "Signs as Evidence", p. 192.

هو القاضي ولا الفقيه. فالمخاطَبون في المقام الأول هم المفتون والمجتهدون الذين يجب أن يشاركوا على أوسع نطاق ممكن في المسائل، نطاق أقلّ اتساعًا من نطاق الحديث مثلًا، لكنه في الغالب أوسع من النطاق الذي في كتب فروع الفقه. فوحدَه العالِم في وظيفته كمفتٍ سيسعى للرد على أسئلة تتعلق بالمجال الموضوعي الواسع لعلوم القرآن مثلًا. إضافةً على ذلك، فإن ترتيب الفتاوى النبوية وفق العبادات والمعاملات داخل إعلام الموقعين، والتوجُّه الجزئي بتلك الردود نحو أبنية أصول الفقه المألوفة يعمل بشكل أساسٍ على إضفاء الشرعية على الإطار الكلاسيكي خالعًا القداسةَ على ما اعتُبِر أنه الدور الفقهي للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

الاجتهاد النبوي

إن اهتمام ابن القيم الأساس هو تسليط الضوء على مكانة النبي محمد السامية في إضفاء الشرعية على الاجتهاد، وإثبات تلك الدعوى بأكبر قدر ممكن من التفاصيل. يضع ابن القيم تركيزَه متباهيًا بعرض المحتويات المتعددة المحدَّدة لكل ما ورد عن النبي من أحكام وأقوال، عوضَ أن يحلِّل المحتوى بطريقة إشكالية، أو أن يقف على التفريق بين الأدوار أو الوظائف الاجتماعية المختلفة لمحمد صلى الله عليه وسلم. يتباين هذا النهج بصورة حادة مع المؤلفين السابقين، خصوصًا الشافعية. كان هؤلاء المؤلفون أكثر اهتمامًا بمناقشة مسائل نظرية تتعلق بعملية التقييم الشرعي للمسائل التي لم تُضبَط من السابقين [النوازل] (الاجتهاد)، والجَمْع بين مسألة الاجتهاد وقابلية الخطأ [التصوبة والتخطئة][69].

ومع ذلك، فإنَّ غير الحنابلة من العلماء البارزين السابقين الذين ساهموا في تطوير نوع: أدب المفتي، غالبًا ما تجاهلوا فتاوى النبي. فعلى سبيل المثال، الخطيب البغدادي (ت 463هـ/ 1071م) في كتابه: الفقيه والمتفقه، يواجه

---

(69) Birgit Krawietz, *Hierarchic. der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 327-353.

إشكاليةَ تلك الأحكام التي حكم بها النبي وقد لا يكون ثبوتها من طريق (الوحي). يراوغ الخطيب البغدادي هذا المزلق باقتباس فقرات مطولة تنكر مثل تلك الوقائع[70]. وأما الخبراء اللاحقون بموضوعات أدب المفتي، أمثال الشافعي ابن الصلاح[71] (ت 643هـ/ 1245م) أو النووي[72] (ت. 676هـ/ 1277م)، فلم يعمدوا مباشرة ليناقشوا تلك القضية الشائكة، لكن ركزوا على الجوانب الإجرائية للفتوى. ولم يرَ هؤلاء العلماء ضرورةً تُلجئهم على وجه الخصوص للبحث في العصور الإسلامية المبكرة بأي طريقة تضاهي جهودَ ابن القيم بعد قرن من الزمان. إن الجدل الأساس حول ضبابية الحدود بين الفتاوى، والأحكام القضائية، والقرارات الإدارية أو السياسية قاد العالِمَ المالكي المصري شهاب الدين القرافي (ت 682هـ/ 1285م) إلى تأليف كتابه: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام[73]. يبدأ القرافي من فرضية أنَّ الوظائف والأدوار المختلفة للنبي محمد ومَن بعدَه من جميع علماء الفقه والدين، قد أصبحت محيِّرة[74]. فعلى سبيل المثال، العالم الحنبلي البارز

---

(70) أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق أحمد بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، (1980م)، 3: 91 - 93. ولمزيد من التفصيل، انظر: Birgit Krawietz, "Der Prophet Muhammad als Mufti and Mugtahid", in: *Beitrage zum Islamischen Recht*, 3, Hans-Georg Ebert and Thoralf Hanstein (eds), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003, p. 55-71.

(71) أبو عمرو عثمان بن الصلاح الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، (1986م)، [مكة؟]، مكتبة العلوم والحكم- عالم الكتب، ص: 210 - 214.

(72) يحيى بن شرف النووي، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق، دار الفكر، (1988م)، ص: 12. انظر أيضًا: Calder Norman, "Al-Nawawi's Typology of *Muftis* and its Significance for a General Theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 3 (1996), p. 137-164.

(73) انظر تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، (1967م).

(74) Sherman A. Jackson, "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993), p. 71-90, p. 74; *id*, "The Second Education of the Mufti: Notes on Shihdb al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult", *The Muslim World*, 82 (1992), p. 201-217.

سابقًا، الشافعي لاحقًا، سيف الدين الآمدي لم يستعرض محتوى الفتاوى النبوية، لكن تحوّل مباشرةً إلى المشكلة الصعبة المتمثلة في أقوال النبي التي يحتمل أنها لم تكن ناتجة عن الوحي السماوي(75). وفي النهاية، تطورت قضية اجتهاد النبي إلى جزءٍ أساسٍ في كتب أصول الفقه الشافعي الكلاسيكية(76)، كما أصبح السؤال حول ما إذا كان خلاف قد وقع بين صحابة النبي حال حياته يعد أمرًا يمكن تصوُّره(77). ومع ذلك، فليس ابن القيم مهتمًّا بالتمايز المنهجي بين مختلف السيناريوهات للاجتهاد النبوي والإفتاء النبوي، ولا هو مشغولٌ بمقارنة تلك السيناريوهات بالتفكير الفقهي للصحابة. بدلًا من ذلك، فقد كان ما تكوَّن منه استراتيجيةُ العالِم الحنبلي في معالجة هذه الأمور ألّا يدخر جُهدًا حتى أنتج مجموعةً مذهلة في سَعَتِها من فتاوى محمد صلى الله عليه وسلم، وألحقها آخرَ كتابه إعلام الموقعين، معتبرًا أنه ترك تلك الفتاوى تتحدّث عن نفسها، وبمعنى آخر، مؤيِّدًا بتأطيره العامّ للأزمنة الإسلامية المبكرة باعتبارها مَعينًا شرعيًّا لا ينضب وموردًا فقهيًّا زاخرًا. وأخيراً، يجدر بالمرء أنْ يذكر أنّ ابن القيم قد جمع بشقِّ النفس جميعَ أنواع أجوبة النبي وأحكامه كقاضٍ. ومع ذلك، ففي سبيل دَعْم المرونة الذاتية المفترضة في الشريعة الإسلامية كان على العالِم الحنبلي اللجوءُ أيضًا إلى الخليفة الراشد عمر وحلوله الإبداعية الصعبةَ(78). ومن ثَمَّ، ففي إعلام الموقعين تقلَّد الخليفة عمرُ دورًا بارزًا كمصدر مبكر لممارسة الاجتهاد.

---

(75) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 4 مجلدات، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه، (1967م)، 3: 143 - 154. انظر أيضًا:

Eric Chaumont, "La problematique classique de *l'ijtihtiel* et la question de *l'ijtihtid* du prophete: *ljtihad wahy* et *ismah*", *Studia Islamica,* 75 (1992), p. 105-139.

(76) Chaumont, "La problematique classique de *l'ijtihad* et la question de *l'iftihad* du prophete", p. 105.

(77) انظر:

Weiss, *The Search for God's Law,* p. 690-694.

(78) انظر: Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa,* p. 2, p. 84-89. أصبح عمر اليومَ الشخصيةَ الرائدة للمناقشة حول المقاصد المنتشرة للتشريع السماوي.

خاتمة: ملاحظات حول أصالة ابن قيم الجوزية

يدور هذا المقالُ حول فَهْم بِنْية، ومحتوى، وخصائص: إعلام الموقعين. في إسهام سابق، حاولتُ تصنيفَ كتابات ابن القيم إلى (نوع) أو نمط معين(79)، فاتَّضح أن كتابات ذلك العالم الحنبلي من العصور الوسطى، وبخاصة كتاباته المتأخرة؛ هي غالبًا زئبقية، فهي ببساطة لا تتناسب مع أنماط الأنواع الأدبية الواضحة في كثيرٍ من الأحيان. إلا أنه حتى ولو لم تسعفه التسمية الواضحة غالبًا، فإنّ تكوينَ كُتُبِه جديرٌ بمحاولة التأمُّل.

إنَّ الشخصيةَ المختلطة لإعلام الموقعين ودَمْج موضوعاته الفرعية في بعضٍ، مع وفرة المسائل المحدّدة المأخوذة من فروع الفقه؛ قد أصبح أمرًا واضحًا في سياق هذه الورقة. لقد كان ذلك تحديدًا نتيجةَ الإبداع المتجاوز للمجالات العالمية لدى ابن القيم، ومن ثَمَّ فهو يتضح بالفعل في تلك المرحلة المبكرة من مسيرته العلمية. ما هو أكثر من ذلك، هو أنه يبدو أن ذلك الكتاب كان «صدفةً» سعيدة الحظ، لأن من الواضح أن ابن القيم لم يأخذ على عاتقه في هذا الكتاب الضخم كتابة متن فقهي حقيقي، لا في الفروع ولا في أصول الفقه. ففي حالة كاتبٍ كابن القيم لا يكبح جماحَ نفسِه، حيث أدَّى طلبٌ بسيط لفتوى إلى كتابة كتابٍ كامل، كما في حالة: أحكام أهل الذمة، ينبغي أن نشعر بالامتنان أنّ باعثَ اهتمامه في حالة إعلام الموقعين كان أكثر تقييدًا (بمعنى آخر، كان مركَّزًا على أدب المفتي) عن الصياغة الضخمة لكتابٍ شامل في أصول الفقه. ومن ثَمَّ فقد وصَلَنَا عرضٌ موجَزٌ نسبيًّا حتى وفق معايير ابن القيم الخاصة. يدور أكثر التقييمات الإيجابية شيوعًا عن ابن تيمية في الدراسات الحديثة حول عدم امتثاله للقيود المفروضة على العلم في العصور الوسطى، وتحدِّيه الدَّؤُوب لأشكالِ السلطة الدينية القائمة: كتب عبد الحكيم المطرودي

---

(79) Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", p. 62.

في خاتمة كتابه[80]: «لا شكَّ أنَّ عملَه كان حيويًّا وخاليًا عن قيود التقليد».
وعلى العكس، فإنَّ مزايا ابن القيم لا توصَف بشكلٍ كاملٍ عادةً على خلفية ولائه الدائم لأجندة شيخِه، وتفصيله تلك الأجندةَ في كتاباته الخاصة[81]. لكنّ هذه الدراسة، تُظْهِر أنّ تلميذ ابن تيمية الوفي قد طوَّر لنفسه أيضًا مساحاتٍ حرةً لا ينبغي إغفالُها، بالرغم من كون تلك المساحات مودَعة غالبًا بعناية في ترسانة الأحاديث المتكدسة والموادّ الأخرى. سلَّط هذا المقالُ الضوءَ أيضًا على أنه كيف لم يكتب الباحثون الغربيون حتى وقتٍ قريب إلا القليلَ نسبيًّا عن أصول الفقه التيمي والجوزي، رغم التحذير الشائع أواخر العصور الوسطى من خطورة النزعة الأصولية الحنبلية في دمشق[82]. قد يكون لهذا الإهمال علاقةٌ بحقيقة أن هنري لاوست بالكاد لم يزد على أن خدش السَّطح. إلا أن إهمال الباحثين الغربيين لإعلام الموقعين قد يكون له علاقةٌ بالطابع المختلط والمزيج المعقّد من موضوعات أصول الفقه، ووفرة المسائل الفقهية، على ما أشرنا إليه في سياق هذه الورقة. وفي الوقع، فإن إحدى الاستنتاجات الواضحة لهذه الدراسة أنه لا يمكن بحالٍ أن يُقيَّد لأوَّل وهلة إعلامُ الموقعين، أو أي كتابات أخرى لابن القيم، تحت نوعٍ علمي واحد.

◆ ◆ ◆

---

(80) Al-Matroudi, *The Itanbali School of Law and Ibn Taymiyyahh*, p. 191.

(81) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the* Fatwa, p. 4.

(82) حول أصولية ابن تيمية، اقرأ:
Yahya Michot, *Mardin: Higire, Aim du pi-chi et Venzeuere de l'Islam*; Beirut, Les Editions Albouraq, 2004; Johannes J. G. Jansen, "Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism", *Quaderni di Studi Arabi*, 6-7 (1987-1988), p. 391-396; id., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1997; Birgit Krawietz, "Ibn Taymiyyah, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten", in: *Theorie des Reeks in der Gesellschaft, Manuel Atienza et al.* (eds.), Berlin, Duncker & Humblot, 2003, p. 39-62.

وفي الجملة، وبناءً على ما تقدّم ذكره، فإن كتاب: إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية يمكن أن يُعزى إليه الإسهامات التالية:

(1) إن الكتابَ يقدِّم وسيلةً لتحليل كيفية اشتغال ابن القيم على كتابات ابن تيمية. وفي الواقع، تُظهِر هذه الدراسةُ أنه لا يجدر بالمرء أن يتوقَّع الكثيرَ في المجال الخاص بالنظرية الفقهية [أصول الفقه] بالنظر إلى النسيج الداخلي الكامن في إعلام الموقعين كعملٍ في أدب المفتي. ولا ينبغي للمرء أن يعتمد بسهولة على ابن القيم لمجرد أن الأطروحات الأوجز لابن تيمية في أصول الفقه متشظية وحمَّالة أوجه. إن الفكرة القائلة إنّ إعلام الموقعين هو تنظيمٌ لأفكار شيخه عن أصول الفقه ليست صحيحةً. بل الأكثر أنه قد يكون إعلام الموقعين، بطريقةٍ ما، نقطةَ انطلاق ضعيفة لفحص منهج ابن تيمية في معالجة المسائل الأصولية العويصة. في الواقع، بإمكاننا أن تفترض أن ابن تيمية كان أكثرَ اهتمامًا من تلميذه بمناقشة ما يتصل بأصول الفقه من أمور الاعتقاد، في حين لم يعالج ابن القيم تلك المسائل باهتمام كبير.

(2) يقدِّم إعلام الموقعين مجموعةً من الفتاوى النبوية الشاملة في قضاياها، والمجموعة بدأبٍ وجِدٍّ. واليوم، يمثل هذا العملُ المخزونَ المركزي للفتاوى النبوية، كما تشهد بذلك الإصدارات الحديثة لذلك الجزء من إعلام الموقعين. يتباين ذلك البناء التامُّ بصورة حادة مع جهود ابن تيمية الذي يبدو أنه طالما كان تحت ضغط متواصل، وغالبًا ما تتعدد مهامه، بحيث إنه نادرًا ما التقط أنفاسَه في الحقيقة ليقوم بتحديد أو تنظيم ما توصَّل إليه من نتائج. وإضافةً إلى ذلك، يقدم الكتابُ نظرة شاملة على المسائل المشكوك فيها من الحيل.

(3) بينما لا يزال يحافظ على الأجندة العامة لابن تيمية، يبدو أن المساهمة الفردية الرئيسة لابن القيم تكمن في ظاهرةِ تجاوُز المجال العلمي الواحد، أو التهجين، على الرغم من أنه في هذا العمل المبكر لا يزال يُقيِّم ضمن مجال الأحكام الفقهية، دون استطرادٍ إلى، أو اندماجٍ؛ مع مجالات أخرى غير فقهية، كما غلبت تلك السِّمة على كتاباته المتأخرة. الحُجّة العامة

المقترحةُ هنا هي أن إعلام الموقعين هو نموذجٌ على بزوغ أصالة ابن قيم الجوزية، وإن كانت أصالةً كامنة. إنها أصالة لا تتعلق بفصوص المعرفة (لما نجده غالبًا من تكرار للكلام الطويل للعديد من العلماء السالفين) بقدر ما تتعلق بطريقته الإبداعية في تجاوز المجالات العلمية المعروفة وفَتْح آفاق جديدة من خلال إعادة صياغة الموضوعات المألوفة. ورغم أن ابن القيم قد حرَّر نفسَه بطريقةٍ مثيرة للإعجاب من القوالب المعدَّة سلفًا، خصوصًا في كتاباته المتأخرة، والتي هي أكثر مَزْجًا بين المجالات، يقدِّم كتابه: إعلام الموقعين مثالاً ناطقًا عن المرحلة المبكرة لذلك التطور. وذلك الطور المبكر لإنتاجه هو نقطة الانطلاق المناسبة لوَضْع خرائط ألصق وتحليلات أوثق لاستراتيجيات تأليفه في كل أنواع العلوم المختلفة. وعمومًا، يجب على المرء أن يعلم عندما يدرس ابن القيم أنّ هذا العالِمَ لن يخالفَ شيخَه عمدًا، ولن ينتقده صراحةً، ولن ينحرف عن مناهجه. وقد عبَّرت ليفنات هولتزمان عن شعور ابن القيم المحتمل «بضعف تقدير الذات» والذي أدَّى إلى حالة تواضُعٍ حقيقيٍّ عام[83]. لا يبدو أنَّ هذا السلوكَ من ابن القيم استراتيجية معرفية، ولكنه شيءٌ عميقُ التجذُّر في شخصيته.

على المرء إذن أن يُولِي مزيدَ اهتمام بالطرق التي يُعيد بها ابن القيم دَمْجَ رسائل شيخه في إطار مختلف، وغالبًا في تمايُزٍ واضحٍ عن الزخم الأصلي لابن تيمية (أو لأي أحد آخر). ولطالما ساهم تجاهل تلك السِّمة في أن يُنظرَ إلى ابن القيم، ظُلمًا، على أنه في الأصل «تلميذٌ لشيخ».

أخيرًا، فإن الشأن النهائي هنا هو تطوير استراتيجيات قراءة معقولة. وبدون مثل تلك الاستراتيجيات، فإن عالِمًا كابن القيم يمكن بالكاد استيعابه، ومن ثَمَّ مقارنته بتصورّاتٍ وكتَّاب آخرين. كما أن استراتيجية القراءة المعقولة تُعَدُّ أيضًا شرطًا ضروريًّا مُسبقًا من أجل مقارنة منطقية بين هذين العالِمَيْن الحنبليين اللذين يختلفان غاية الاختلاف في صيغة العَرْضِ الخاصة بهما. يبدو نوربابن متحيّرًا

(83) Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", p. 211.

خصوصًا بمفارقة كون ابن القيم «سلفيًّا» وكونه في الآن نفسه «إصلاحيًّا»، ولذلك وصَفَه بأنه «يمثِّل إلى حدٍّ ما نوعًا من الشذوذ بين الفقهاء الإسلاميين»[84]. إلا أنني أكثر افتتانًا بالتناقُض الواقع بين دعاويه بالولاء والتفاني (لابن تيمية، ولابن حنبل، وللتراث الفقهي الإسلامي المبكر الذي (أعاد) اختراعه)، وبين استراتيجيات تحرُّره المتطرفة، وكتاباته المتعدِّية، وأدبه الهجين. يمكننا بالفعل أن نرى مثلَ تلك الميول في القلب من كتاب: إعلام الموقعين، لكنَّ ابنَ قيم الجوزية بعدُ لم يتحرَّر.

(84) Nurbain, *Ibn Qayyim's Reformulation of the* Fatwa, p93.

اليوتوبيا الإسلامية في عهد المماليك

المُثُل الاجتماعية والقانونية لابن قيم الجوزية(1)

◆

يهوشوا فرانكل
(جامعة حيفا)

تبحث هذه الدراسةُ الأفكارَ الاجتماعية والسياسية لـ ابن قيم الجوزية، وهو عالِمٌ حنبلي من القرن الرابع عشر مُكْثِرٌ من التأليف، وقد أوضح أيدلوجيته في جميع أعماله تقريبًا. لم يقتصر ابن قيم الجوزية على نوع معين من العلوم: فقد قدَّم تأويلًا لسردية جماعة المؤمنين الأوائل [السلف] ففي جميع المؤلفات سواء الوعظية الأخلاقية أو التاريخية. ولم يربط ابن القيم في أعماله العديدة التاريخَ الإسلامي المقدَّس بالحنين إلى الماضي (النوستالجيا)، بل استخدم سردية النبي محمد وصحابته لتقديم صورة حية عن اليوتوبيا الإسلامية والخطوات اللازمة لتحقيقها. وكان متمسكًا باستمرارٍ بالمُثُل التي تؤكّد أن الالتزام التام بالشريعة الإسلامية المقدسة وقانونها (الشرع، الشريعة) يساعد على ضمان المواءمة في مجتمع المؤمنين، وكذلك بتحديد ممارسات السلف (المسلمون الأتقياء في القرون الثلاثة الأولى للإسلام)، ولا سيما أقوال أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855م)، مؤسِّس المذهب الحنبلي العقدي والفقهي؛ كأدلة عملية للنعيم الأبدي.

(1) جميع الآيات القرآنية وفقاً لـ:
Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

ينبع الأساسُ العقلاني لهذه لأيديولوجية من رؤية ابن القيم لسموّ الشريعة ودور النبي محمد صلى الله عليه وسلم كأسوةٍ يُقتدى به:

«لا يُقال: «إنها مخالفةٌ له»، فلا تقول: إن السياسةَ العادلةَ مخالفةٌ لما نطقَ به الشرعُ[2]، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزءٌ من أجزائه، ونحن نسمِّيها سياسةً تبعًا لمصطلحكم، وإنما هي شرعٌ حقٌّ»[3].

في موضع آخر، يطوِّر ابن القيم هذه الفكرةَ:
«وتقسيمُ النَّاسِ الحُكْمَ: إلى شريعة وسياسة، كتقسيم من قَسَّم الطريقةَ إلى شريعةٍ وحقيقةٍ، وذلك تقسيمٌ باطلٌ، فالسَّياسة نوعان: سياسةٌ عادلة، فهي جزء من الشَّريعة وقسمٌ من أقسامها لا قسيمها. وسيَاسَةٌ باطِلَةٌ فهِيَ مُضَادَّة للشَّريعة مضَادَّةَ الظُّلم للعدل»[4].

ويخلص ابن القيم إلى:

«وبالجملة، فجاءهم [أي النبي] بخير الدنيا والآخرة بحذافيره، ولم يجعل الله بهم حاجةً إلى أحد سواه. ولهذا ختم اللهُ به ديوانَ النُّبُوَّة، فلم يجعلْ بعدَه رسولًا، لاستغناء الأُمَّة به عمن سواه، فكيف يظَنُّ أن شريعَتَهُ الكاملة المكملة محتاجة إلى سياسة خارجة عنها؟، أو إلى حقيقة خارجة عنها؟، أو إلى قياس خارج عنها؟، أو إلى معقول خارج عنها؟»[5].

---

(2) تناول ابن القيم في هذه الفقرة قولًا للعالم الحنبلي الكبير ابن عقيل (ت 513هـ/ 1119م). كان لابن عقيل ميول عقلانية قوية، وهو ما يهاجمه ابن القيم أعلاه، فإن مخاطبة خصمه بشكل مباشر جزء لا يتجزأ من مناقشات ابن القيم، كما يفعل في هذه الفقرة.

(3) ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، الرياض، دار عالم الفوائد، 3: 1089.

(4) انظر ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: سيد عمران، القاهرة، دار الحديث، (2003م)، ص: 10؛ بدائع الفوائد، 3: 1091-1092.

(5) ابن القيم، بدائع الفوائد، 3: 1094.

وقد دفع هذا المفهوم للعالِم؛ ابنَ القيم إلى الدعوة إلى فكرتيْن متكاملتين: الأولى: أن التقاليد المستندة إلى ممارسات جماعة المؤمنين الأولى يجب أن تكون بمثابة المصدر الأساس لأسلوب حياة إسلامي مثالي، والثانية: أن الفقهاء (العُلماء) ينبغي أن يرشدوا جماعة المؤمنين (الأُمّة).

أصول في فكر ابن قيم الجوزية

عاش ابن قيم الجوزية طيلةَ حياته في دمشق المملوكية. وخلال القرن الثالث عشر، ونتيجة للتطورات العسكرية والسياسية المختلفة التي حدثت في منطقة الهلال الخصيب، حلَّت دمشق محلَّ بغداد كمركزٍ رئيسٍ للتعليم السُّني - الحنبلي(6). ومع ذلك، فلم تكن حياة الحنابلة الدمشقيين خالية من المتاعب، كما يتجلى ذلك بوضوح في سيرة أحمد بن تيمية (ت 728/ هـ 1328م)، العالِم المتكلِّم المعروف وإمام ابن القيم، والذي كان مؤثِّرًا لعدّة عقود في تشكيل الساحة الفكرية في عهد المماليك(7).

وقد أدت مناهضة السلطة المملوكية للمذهب الحنبلي إلى سَجْن ابن تيمية في قلعة دمشق (726-28هـ / 1326-1328م)، حيث تُوفي في الأَسْر(8).

---

(6) Henri Laoust, "Le hanbalisme sous les Mamluks Bahrides", *Revue des Etudes Islamiques*, 28 (1960), p.2; Michael A. Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 145-164.

(7) بعد الإفراج عن ابن تيمية وعودته إلى دمشق (712هـ/ 1313م)، أصبح الفقيهُ المعروف والمتكلم الكبير من الشخصيات الرئيسة في التطور الفكري لـ ابن القيم. كان ابن القيم تلميذًا مخلصًا. كان الولاء للمذهب ظاهرة شائعة في دمشق المملوكية. انظر:

Norman Calder, "Al-Nawawi's Typology of Muftis and Its Significance for a General Theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 3 (1996), p. 140; Donald P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), p. 311-327; idem, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?", *Studia Islamica*, 41 (1975), p. 93-111

(8) Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, 39 (1994), p. 41-85.

وكان من المتوقع أن يلقى أتباع ابن الحنبلي في المدينة مصيرًا مماثلًا[9]؛ حيث إنهم كثيرًا ما واجهوا عداءً من المذاهب السنية المنافسة في الأحكام الفقهية[10]. إنّ ابن كثير (ت 774هـ/ 1373م)[11]، «الذي عاش في دمشق خلال هذه السنوات العصيبة، قد قدَّم العديدَ من الروايات عن واقع هذا الحال». ومع ذلك فإن الخلافات السياسية بين ابن القيم وأعيان المماليك لم تقطع العلاقاتِ بين عالم الدين والقادة العسكريين بشكلٍ كامل. فعلى سبيل المثال، عيَّن الحكامُ المماليك ابنَ قيم الجوزية في عدّة مناصبَ دينية في دمشق وحولها[12].

كان ابن قيم الجوزية مُكثرًا من التأليف، وقد أتاحت لنا مجموعةُ الأعمال

---

(9) تدخَّل السلاطينُ والولاة المماليك في الجدل الديني. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774هـ / 1373م)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الرحمن علي التركي، القاهرة، هجر، (1998م)، 18: 517 (عام (750 ه) حول الصلح بين ابن القيم والسبكي):

Lutz Wiederhold, "Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphate in Mamluk Society Conclusions Drawn from the Examination of a 'Zahiri Revolt' in Damascus in 1386", *International journal of Middle East Studies*, 31 (1999), p. 208.

(10) ابتداءً ببيبرس فقد عيَّن سلاطين المماليك أربعة قضاة كبار. ومع ذلك لا يتفق الباحثون على أصول هذا التطور.

Joseph H. Fscovitz, "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamluk Empire", *Journal of the American Oriental Society*, 102 (1982), p. 529-531; idem, *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo under the Bahri Mambas*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1984; Jorgen S. Nielsen, "Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of Four Chief Qadis, 663/1265", *Studia Islamica*, 60 (1984), p. 167-176; Sherman A. Jackson, "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, 115 (1995), p. 52-65

(11) Henri Laoust, "Ibn Katir historien", *Arabica*, 2 (1955), p. 44-45.

(12) ابن كثير، البداية، 18: 384 هـ (736 هـ خطيب في مسجد جديد)، ص: 450 (743 هـ عُيِّن كمدرس في المدرسة الصدرية). وكان رجالٌ ذوو نفوذ يعينون ويعزلون الشيوخ والعلماء، ومنهم الحنابلة، الذين يعملون في إلقاء المحاضرات في مدارس ومساجد دمشق.

Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 81 (n. 59), p. 95-96.

الكبيرة التي خلَّفها وراءَه إعادةَ تشكيل نظام معتقداته، وفلسفته السياسية، وآرائه الفقهية[13]. فلم يستبعد حُججَ أسلافه بالكلية، ولكنه فضَّل بدلًا من ذلك إنشاء تراتبية لمصادر التشريع على النحو الآتي: القرآن: كتاب الله، ثم السُّنة: تطبيقات النبي والأحاديث المروية عن طريق صحابة محمد صلى الله عليه وسلم وأتباعهم (التابعين)، وما دُوِّن من أقوال النبي (الأحاديث)، ثمّ أقوال كبار فقهاء السَّلف (أئمة الفقهاء). ومن خلال جميع مؤلفاته، طوَّر ابن القيم الأيدلوجيةَ القائلة إنّ الشريعة المنزلة وأقوال وأفعال النبي والجيل المسلم الأول (السلف) هي مصادر الشريعة. لذلك فإنّه فضَّل الاقتباسَ مباشرة من هذه المصادر، وكان يلجأ في بعض الأحيان إلى أعمال أسلافه من الفقهاء، فيأخذ بحريةٍ من مذاهب الفقه المختلفة[14].

وباعتماده على مجموعة متنوعة من المجالات العلمية والتخصصات، عبّر ابن قيم الجوزية عن أيديولوجيته لأتباعه المسلمين. ففي السرديات التاريخية، والفقهية، وغيرها؛ نهض ابن القيم ببناء رؤية شرعية شاملة للعالَم. لا يوجد دليلٌ واضح على أنه فضَّل أنواعًا معينة من التخصصات في موضوعاتٍ بعينها، ولكنه تناول الموضوعاتِ نفسَها في الكثير من الكتب، وتلاعب بهذا النمط من التفكير بصفة منتظمة لكي يخدم هدفه. على سبيل المثال، قدم ابن القيم أمثلةً متطابقةً في كلٍّ من روايات السيرة المحمدية، وفي النُّظم الخاصة بأحكام المجتمعات غير المسلمة التي تعيش تحت الحكم الإسلامي. سعى ابن قيم الجوزية، من خلال سردياته التاريخية الزائفة، إلى غرس الممارسات التي نسبها إلى السلف في المجتمعات الإسلامية في عصره.

---

(13) Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, State University of New York Press, 1979, p. 95-103; Livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350)", in: Devin Stewart and Joseph E. Lowry (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 202-223.

(14) ابن القيم، إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، تحقيق: محمد الفاضلي، صيدا، المكتبة العصرية، 1421هـ/ 2002م، ص: 8-10.

كانت حجة ابن القيم واضحةً وبسيطة التركيب، فقد استند في آرائه إلى اقتباسات من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية مسندة في بعض الأحيان بسلسلة من الرواة (إسناد)، واستشهادات من أعماله الخاصة، وكتابات المؤلفين السابقين. ومع ذلك فلم تكن طريقتُه التأويلية مقتصرةً على المنحى النصِّي فحسب. فقد احتج في كثيرٍ من الحالات بأن الشريعة تتفق مع المنطق الفطري، أي أن الناس يتصرفون أو يمتنعون عن التصرف بناءً على ما إذا كانوا يتوقعون الاستفادة من سلوكهم أم لا، وأن تصرفاتهم تلك قد تتماشى مع العقيدة والأفعال التي أمرنا الله بها. تتجلى هذه المقاربة بوضوح في كتاب ابن القيم: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين[15].

في هذا الكتاب الذي يقدِّم دليلًا لحياة الخشوع، يقتبس ابن قيم الجوزية الآيات القرآنية التي تحثّ المسلمين على التحلِّي بالصبر: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ﴾ [النّحل: 126]، وإضافةً إلى ذلك فإن الصابر يدرك فوائد مثل هذا السلوك:

> «فالكريم يصبر اختيارًا لعِلْمِه بحُسْن عاقبة الصبر، وأنه يُحْمَد عليه ويُذَمُّ على الجزع، وأنه ان لم يصبر؛ لم يردَّ الجزعُ عليه فائتًا، ولم ينتزع عنه مكروهًا»[16].

---

(15) إنّ الحجج المؤيّدة لتكديس الثروة (الاكتساب) التي تمكِّن الأغنياء أن يكونوا كُرماء ويتبرعون للأعمال الخيرية، وينبذون التسوُّل؛ هي موضوع مركزي في هذا الكتاب. ابن القيم، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، 1410هـ/ 1990م، ص: 249، 253، 256، 260، 261-262، 265، 271. انظر:

Shaikh M. Ghazanfar and Azim Islahi "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Qayyim's Economics (691-751/1292-1350)", in: Shaikh M. Ghazanfar (ed.), *Medieval Islamic Economic Thought Filling the "Great Gap" in European Economics*, London, Routledge-Curzon, 2003, p. 133.

(16) ابن القيم، عدة الصابرين، ص: 74.

استخدم ابنُ القيم المصطلحاتِ الفقهية الشاملةَ لوصف التاريخ والواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر له، وكذلك المستقبل اليوتوبي. يُظهر تفكيره الفقهيُّ توجُّهًا دنيويًّا بالإضافة إلى عقلية فقهية، ومن ثَمَّ فقد ابتعد في هذه الكتابات عن أسلوب الرسائل الصوفية. وعلى الرغم من ذلك فإن فلسفتَه لم تكن مجردة من الروحيّات، ولم يرفض الرؤية الكلية (للاعتدال) و(الزهد). فعلى خطى ابن تيمية[17]، فقد ادعى ابن الجوزية أنّ النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لُبْس الحرير والخواتم المصنوعة من الذهب، وشُرب الخمر، والشرب في الأواني المصنوعة من الذهب والفضة، وإسبال الثياب، والمعازف، وغيرها من أفعال السَّرَف والخُيلاء، وأنّ الخشوعَ والورع، إلى جانب الصبر؛ يشكّلان قواعد السلوك الأساسية التي ينبغي أن يسترشد بها المسلمونُ في حياتهم اليومية. وبهذه الطريقة فقد افترض ابن الجوزية أنه لا يُتوَصَّل إلى الخلاص من خلال شعائر العبادات المألوفة فقط، وإنما من خلال الاستماع اليقظ للقرآن، فوفقًا لابن قيم الجوزية فإن الاستماع إلى تلاوة القرآن بمثابة آلية (أو على حد قوله: سبب فعّال، المؤثر)، التي تُبعِد أي عقبة (مانع) في طريق المؤمن إلى النجاة والخلاص. عندما تتجسد هذه الكلمات (الحصول) في قلب المؤمن (المحل)، فإن تأثيرها يقود المؤمن إلى العديد من المنافع، وإلى ذِكر الله. وهذا وفقًا لابن القيم الجوزية هو باب النجاة[18].

وبالفعل، فقد وصف ابن الجوزية الزهد على أنه مثل أعلى محمود[19]. وفضلًا عن الاعتبارات العَمَلِية، فإن طريقة تفكيره مصبوغة بأسلوب صوفي

---

(17) ابن تيمية، الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية، تحقيق: صلاح عزام، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، 1396هـ/ 1976م، ص: 110؛

Ibn Taymiyah, Public *Duties in Islam-the Institution of the Hisba*, Muhtar Holland (trans.), Khurshid Ahmed (ed.), Leicester, Islamic Foundation, 1982, p. 109.

(18) ابن القيم، الفوائد، القاهرة، دار الحديث، 1425/ 2004، ص: 5.

(19) ففي رأيه أن التنافس مع الآخرين على زيادة الممتلكات الدنيوية (سورة التكاثر: 1) أمر مستهجن (مذموم). الفوائد، ص: 33 (فقرة 11).

معتدل[20]. وُجِدت هذه القواعد الصوفية في رسالة قصيرةٍ له موجّهَة إلى شخصٍ مجهول الهوية (عَلَم) أو (عَلاء) الدين. يدعو ابن الجوزية في هذه الرسالة إلى اتجاهٍ روحي، كما يدعو المسلمين إلى عدم إضاعة وقتهم في الأحداث اليومية (الماجريات، جمع ما جرى، والتي تعني حرفيًّا: ما حدث)، والتي ربما يقصد بها السياسة[21]. وفي رسالة أخرى يوضح ابن الجوزية أن من يريد أن ينجوَ من مصائد الشيطان، يعرف يقينًا أن الحقّ لا يكمن إلا في طريق النبي[22]. إنّ هذا الاعتراف بالذات واليقين، بجانب قيمة الصبر، هو ما يجلب الفرح (السعادة) للمسلم في الدنيا وفي الآخرة[23]. يتماشى هذا المديحُ للصبر والجَلَد مع الكتب المعروفة للصوفية.

يقول ابن القيم بالمقاربة القائلة إن المغزى الديني لطلب العلم لا يجب أن يتطابق مع أفكار الصوفية الذين آمنوا بالأفلاطونية المحدَثة حيث يؤدي فيها العِلم الروحي إلى المعرفة (الغنوصية - [الباطنية])[24]. تعدُّ رؤية ابن الجوزية أقربَ إلى نظرية أبي حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) «محبة الله»[25]، وهي

---

(20) تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من عداء ابن تيمية لبعض الطقوس الشعبوية، إلا أنه لم يكن معاديًا للصوفية. انظر:
George Makdisi, "Ibn Taimiya, A Sufi of the Qadiriya Order", *American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), p. 118-129; Emil Th. Homerin, "Ibn Taimiya's wa-al-Fugara" ", *Arabica*, 32 (1985), p. 219-244; Eric Geoffroy, "Le traits de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya: Ahmad 'Imad al-Din al-Wasiti (m. 711/1311)", *Studica Islamica*, 82 (1995), p. 94. Christopher Mekhert, "The Hanabila and the Early Sufis", *Arabica*, 48 (2001), 3, p. 352-353.

(21) ابن القيم، رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه، تحقيق: عبد الله بن محمد المديفر، الرياض، دار عالم الفوائد، د.ت، 1: 3.

(22) ابن القيم، إغاثة اللهفان، 1: 119.

(23) ابن القيم، رسالة ابن القيم، ص: 18.

(24) Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago, Chicago University Press, 1954, p. 133.

(25) Annick Regourd, "L'amour de Dieu pour Lui-même chez Analyse et traduction du baydn 10, L. 36 de l'Itry5) 'alum al-din", *Arabica*, 39 (1992), 2, p. 152-153.

نظرية معروفة لدى الحنابلة في دمشق المملوكية[26]. ووفقًا لهذه النظرية، خَلَقَ اللهُ القلبَ وجعله موضعًا للتعرُّف عليه ومحبته وموافقًا لمشيئته. كذلك قدَّم ابن الجوزية نظريةَ «نور الله» الذي يستنير به المؤمنون ويبهجهم.

ومع ذلك فإن براغماتية ابن القيم تكاد تتعارض مع منطقه الذي يقوم على الثقة المطلقة بالله (التوكل). فعلى سبيل المثال عندما يشير ابن القيم إلى مسألة ما إذا كان يجوز للفرد المحتاج أن يمتنع عن التسوُّل لكسب رزقه، فإنه يقدم رأيين متقابليْن، كلاهما منسوبٌ إلى الحنابلة السابقين والشافعية. فأولًا يقول ابن القيم إن هناك حنابلة رأوا أنه يجوز للمحتاج أن يمتنع عن التسوُّل. بل إن أحمد بن حنبل نفسه قرَّر أنه لا داعيَ للتسول، لأن الله يعلم ما يحتاجه هذا الفرد، وسببَ امتناعه عن التسول، ومن ثَمَّ سيرسل اللهُ الرزقَ للمحتاجين. إلا أنَّ ابن القيم يرجِّحُ الرأيَ المقابل: «وقال كثيرٌ من أصحاب أحمد والشافعي (ت 204هـ/ 820م) يجِبُ عليه المسألة، وان لم يسأل؛ كان عاصيًا؛ لأن المسألة تتضمن نجاتَه من التَّلف»[27].

تنعكس براغماتية ابن قيم الجوزية أيضًا في مساهمته في الخطاب الإسلامي الفقهي. ومن الأمثلة على ذلك موقفه من الجدل الدائر حول [اشتراط] المحلِّل في سباق الخيل[28]. فرغم أن هذا الخلاف الفقهي لم يبدأ في العهد

---

(26) Eric Geoffroy, "Le traite de soufisme", p. 86-88.

(27) ابن القيم، عدة الصابرين، ص: 50-51.

(28) المحلِّل مصطلح فقهي-فني شائع موجود في الكتابات الفقهية، ولا سيما في أحكام الطلاق/العودة في الزواج [الرَّجعة]. فإذا رغِب الزوج في الزواج مرة أخرى من زوجته التي طلَّقها [ثلاثًا]، فيجب أن تتزوج أولًا من رجلٍ آخر حتى يجعل الزواجَ مرة أخرى من الزوج الأول جائزًا شرعًا. يشير هذا المصطلح أيضًا إلى مشاركة طرفٍ ثالثٍ في رِهَان الحمام وسباق الخيل والمراهنة. حيث يرى بعض الفقهاء أن اشتراك الغير يبيح المراهنةَ. راجع:
Franz Rosenthal, *Gambling in Islam*, Leiden, Brill, 1975, p. 53, 98-106; Alastair Northedge, "The Racecourses at Samarra'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), p. 52.

المملوكي[29]، إلا أنه تطور في القرن الرابع عشر إلى مواجهةٍ بين مذهبيْن في الفقه الإسلامي[30]. كما هو الحال في القضايا الفقهية الأخرى لم يقتصر الخلاف بين الفقهاء ومذاهب الفقه على صراعات السلطة بين الفقهاء المتخصصين، بل كانت له تداعياتٌ سياسية واجتماعية أوسع[31]. أكَّد تقي الدين السبكي (ت 756هـ/ 1355م) والشافعية على أنه لا يجوز سباق الخيل دون مشاركة محلل: «السبق في الخيل والرمي إذا كان منهما لم يحلّ إلا بمحلِّل»[32]. كان هذا الرأي مخالفًا لتوجُّه نُخْبة المماليك، الذين كانت هوايتهم المفضَّلة هي سباق الخيل[33]. بالمقابل، فإن الفحص الدقيق لرأي ابن الجوزية في دور المحلِّل في سباق الخيل يكشف عن رأيٍ أكثر واقعية، مبنيّ على

---

(29) سبق أن كتب ابن قدامة (ت 620هـ/ 1223م) في هذا الموضوع. وقد استند في رأيه عن المراهنة في المسابقات (المسابقة بالجعل) على حديث: «لا سَبْقَ إلا في نَصْلٍ أو خُفٍّ أو حافر»، وقال إنه لا يجوز السباق بالرهن إلا إذا دخل طرفٌ ثالث وهو المحِّلل، فإن لم تُعلم النتيجةُ مسبقًا [بأن لا يأمن السبقَ]، ولا يوجد طرف ثالث [وكان الرهن من أحدهما فقط]؛ فالسباق لا يعد قمارًا. موفق الدين أحمد بن قدامة المقدسي، عمدة الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، 1420هـ/ 1999م، ص: 63-64؛ Henri Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudama*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1950, p. 114-115.

(30) نتيجة الخلاف بين الفقهاء نشبت معركةٌ في القاهرة ودمشق عام 746هـ/ 1345م. ابن كثير، البداية، 18: 479-480 (حوادث 746 هـ)؛ Henri Laoust, "Le hanbalisme", p. 67.

(31) Nimrod Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context Re-Examining the Formation of the Hanbali Madhhab", *Islamic Law and Society*, 7 (2000), p. 38-40.

(32) استند رأيه إلى أن سباق الخيل في هذه الحالة لعبة مقامرة إلى حديثٍ وُصف بأنه «حديث جيد». تقي الدين أبو الحسن علي بن عمرو السبكي (ت 756هـ/ 1355م)، فتاوى السبكي، بيروت، دار المعرفة، د.ت، 2: 421. حكم ابن تيمية على هذا الحديث بأنه ضعيف.

(33) David Ayalon, "The System of Payment in Mamluk Military Society", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1 (1958), p. 266; Karl Stowasser, "Manners and Customs at the Mamluk Court", *Muqarnas*, 2 (1984), p. 19.

اعتبارات عملية ومنطقية، ومجردٍ من الإيمانية *Fideism**. وقد ادعى ابن القيم بالفعل أن مشاركة المحلل لم تكن واجبة، ولكنه قدَّم في الوقت نفسِه دليلًا اجتماعيًّا على المنع من المقامرة، أي أن المراهنة بالمقامرة تستنزف ممتلكات المراهنين[34]، ويجب على الذين يرغبون في الرمي أو ركوب الخيل المشاركة في الجهاد (الجهاد في سبيل الله)[35] بدلًا من ذلك.

نموذج المسلم المثالي- النبي والسلف

أشار علماءُ المماليك إلى ابن القيم الجوزية بأنه: «كَانَ جرئ الْجنان، وَاسع الْعلم، عَارِفًا بِالْخِلَافِ، ومذاهب السّلف»[36]. إنّ تقديسه للنبي وتصويره للسلف على أنهم المجتمع الإسلامي المثالي يتبعان عقيدةَ ابن تيمية وسرديته لتاريخ الإسلام المقدس بلا شك. كانت الرؤية اليوتوبية لابن قيم الجوزية لهذا العصر واضحة في معظم كتاباته. إنّه يصور المجتمع الإسلامي الأول كنموذجٍ يَقتدِي به إخوانُه المسلمون، مستشهدًا بالأحاديث النبوية للتدليل على أن ممارساته مثالية. ويستخدم ابن القيم سرديته التاريخيةَ وسير الصالحين الأوائل كأدواتٍ لتصوير المجتمع المسلم اليوتوبي والمثالي. ينقسم تاريخُ البشرية إلى سلسلةٍ من الأجيال، أرسل الله لكل منهم رسولًا يعلِّم الناسَ ويُرشدهم إلى الطريق الصحيح. يقدِّم ابن قيم الجوزية في كتاباته المختلفة السلفَ كنماذج

(*) (المترجم): يقصد بالمذاهب الإيمانية بصفة عامة النزوع نحو إثبات العقائد من خلال التجربة والوجدان، دون الاعتماد على الأدلة العقلية، ويبزغ هذا الاتجاه في الديانة المسيحية، وبخاصة في البروتستانتية، وكذلك يوجد لدى بعض الاتجاهات الصوفية.

(34) عقد العقد مع المحلل لا يبيح لعبة محرمة، ووجوده لا يجيز الفعل غير المشروع (لا صورة ولا معنى). راجع ابن القيم، الفروسية، ص: 194-199.

(35) ابن القيم، الفروسية، ص: 196.

(36) ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، حيدر اباد دكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، (1972م)، 5: 138.

يُحْتَذى بها[37]. وبالنسبة لابن قيم الجوزية، فإنَّ السلف هم النماذج للمجتمع المثالي المستقبلي: أُمَّة ستحافظ على تقاليد أسلاف الإسلام الأتقياء، وتعيش وفقًا للنموذج البراديجمي للمعايير النبوية وأفعال صحابته[38]. يجب أن تحافظ محاكاةُ ممارسات السلف على ازدهار المؤمنين المخلصين وانسجام المجتمع، في رؤية ابن القيم.

زاد المعاد: هو كتابٌ يصف حياةَ النبي وأفعاله وفضائله، ويقدِّم لنا أمثلةً عديدة لتصوير ابن قيم الجوزية للسلف. عند سرد آداب النبي وعاداته في هذا الكتاب الضخم[39]، لا يميِّز ابن قيم الجوزية بين روايته التاريخية، وموقفه من ممارسات المسلمين المعاصرة، والجدل بين الأديان، فخطابه يجمع بين جوانبَ من التاريخ، واللاهوت (الكلام)، والأدبيات الفقهية، معربًا عن نيته أن يكون هذا الكتابُ بمثابة نموذجٍ لأسلوبِ حياةٍ إسلاميٍّ أصيل[40]. وتحقيقاً لهذه الغاية، يقتبس ابن الجوزية مجموعةً واسعة من المصادر: مصنَّفات الحدي، والأحاديث المروية من قبل العلماء (أهل العلم)، ومن المؤرخين، وشيوخه، وغيرهم من العلماء الذين كان على تواصل بهم.

في الأيديولوجية التي صاغها ابن قيم الجوزية، يُصوِّر المجتمعَ المسلم الأول على أنه مجتمع فاضل، ويصور الماضيَ المجيد على أنه يوتوبيا. ووَصْفُه لممارسات السلف، حتى فيما يتعلق بالأمور الهامشية كالمَظْهَر، هو مثالٌ على ذلك. يحتج ابن الجوزية بأنه يجب على المسلمين الامتناعُ عن ارتداء الشالات الكبيرة على رؤوسهم وأكتافهم (الطيلسان)، ويدَّعِي أنه لا النبي ولا صحابته قد

---

(37) William A. Graham, "Traditionalism in Islanı: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinag History*, 23 (1993), p. 496, 500, 504-505.

(38) Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, London, ed. S. M. Stern, trans. C.R. Barber and S.M. Stem, London, Allen and Unwin, 1967, vol. 2, p. 31-33.

(39) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت، مكتبة المنار، 1415هـ/ 1994م، 1: 76، 147، 151.

(40) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 37، 69.

ارتدوا هذا اللباس. علَّل الرسولُ والصحابة تحفُّظَهم على ارتداء الطيلسانات بعدم رغبتهم في التشبُّه بمظهر اليهود. يقتبس ابن القيم حديثَ النبي صلى الله عليه وسلم عن الدجَّال: «يخرج معه سبعون ألفًا من يهود أصبهان عليهم الطيالسة»[41].

لكن موقف ابن قيم الجوزية ليس مجرد حنينٍ. بل إنّه يستخدم الاستدلالَ العقلي لإقناع جمهوره بأن الماضي هو نموذجٌ ملموس. ووفقًا لرؤيته التاريخية الفقهية يجب اعتبارُ كلٍّ من تاريخ المجتمع الإسلامي الأول والممارسات السليمة لمجتمعه المعاصر هما مصادر تكميلية للمعرفة الدينية. وبهذه الطريقة يُعتبر الإلمامُ بالتاريخ والأفعال «الأرثوذوكسية» المعاصرة مترابطين. من خلال تبنّي مثل هذه الرؤية القانونية الكلية لتاريخ البشرية والحالة الراهنة، يوظِّف ابن قيم الجوزية تصنيفاتٍ وفئاتٍ محددة بوضوح، وقد أسَّسها وفقًا للهوية الدينية والفوارق الجندرية. فبحسب ابن القيم، فإن مسلمي زمانه كانوا ينقسمون إلى قسمين: العصاة الذين مصيرهم الهلاك (الهالِك)، والسُّعداء الذين اتبعوا الشرع الشريف، ففازوا بالحظ الوافر والسعادة[42].

ومن الأمثلة على ذلك قصة واحة نجران، التي كان يسكنها المسيحيون منذ العصور القديمة[43]. ويشرح ابن القيم بإسهابٍ الأحداثَ التي أدت إلى استسلام المسيحيين لمحمد صلى الله عليه وسلم، والثمن الذي دفعوه له من أجل السماح لهم بمواصلة ممارسة شعائرهم الدينية. إن الموقف القاسي من النبي تجاه المسيحيين هو مصدرُ إلهام لابن قيم الجوزية: فهو يمارس الإلحاقَ بعد سرد الأحداث في تلك المنطقة النائية من جنوب شبه الجزيرة العربية في زمن

---

(41) المصدر السابق، 1: 52.

(42) ابن القيم، الفوائد، ص: 7.

(43) عن الجماعة المسيحية في جنوب شبه الجزيرة العربية انظر:
Francis E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, Albany, New York State University Press, 1994, p. 46-48.

محمد صلى الله عليه وسلم، بحيث يقدِّم تصورًا عن العلاقات المعاصرة بين الأديان في سوريا. فبعد سرد الجدال الذي دار بينه وبين عالِم مسيحي، أخبر قُرَّاءه بفَخْرٍ أنه انتصر في المناقشة حول صِحَّة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم. لا يتردَّد ابن القيم في أن يضع نفسه في قلب الحكاية، متفاخرًا أن خصمه الكافر قد أصابته الدهشة وهرب من المناظرة[44]. ولكن الأكثر من ذلك أنه في خاتمة الحكاية يكشف ابن قيم الجوزية عن العبرة (المقصود) لقرَّائه: أن النبي لم يتوقف عن الانخراط في مناقشات وجدل مع الكفار حول معتقداتهم الخاطئة، بالإضافة إلى استعمال سيفه. هذا السيف بالمعنى المجازي هو سلاح الجدل، كما يخلص ابن قيم الجوزية إلى أنّ «أعدل السيوف سيفٌ يَنْصُرُ حُججَ الله وبيِّناته، وهو سيفُ رسولِه وأُمَّته»[45].

النظام السياسي: دور العلماء

يفترض ابن القيم أنّ المقصد الرئيس لرسل الله كان حثَّ البشرية على الحُكم بالعدل (بالقسط)[46]. وفي سياق تحليل القوانين الإلهية (حقوق الله، أي العدالة)، يستطرد ابن القيم ويخرج كتابًا طويلًا حول دَور القاضي المسلم[47]، كانت نقطة انطلاقه خطابًا افتراضيًّا من عمر بن الخطاب (ت 23هـ/ 644م)، الخليفة الراشد، إلى أبي موسى الأشعري، القائد العسكري المعزول (توفي حوالي 42هـ/ 662 - 663م)[48].

---

(44) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 49-50.

(45) المصدر السابق، 3: 50.

(46) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص: 18.

(47) راجع. *Ibn Taymiyyah, Le traits de droit public d'Ibn Taimiya*, Henri Laoust (trans.), Beyrouth, [Imprimerie catholique], 1948, p. 59؛ المرجع نفسه، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: أبو يعلى القويسيني ومحمد أيمن بن عبد الله بن حسن الشبراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1409هـ/ 1988م، ص: 21-22؛ المرجع نفسه، *Le traite de droit public*, p. 12.

(48) حول هذه الرسالة انظر:

باستخدام هذه الوثيقة الافتراضية، يبني ابن قيم الجوزية تكوينًا اجتماعيًا وسياسيًا يظهر فيه القاضي المسلم في مكانة بارزة، ويؤدي دورًا رئيسًا في المساعدة على ضمان النظام الاجتماعي(49).

ووفقًا لرؤية ابن قيم الجوزية، فإن المجتمع المثالي هو مجتمعٌ تحكُمه الشريعةُ الإسلامية. ولهذه الغاية يقتبس قولَ فقيه شافعي:

«"لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، قال ابن عقيل: "السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناسُ أقربَ إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسولُ ولا نزل به وحي»(50).

يبتعد ابن قيم الجوزية في تصوير النظام الاجتماعي المثالي عن الموقف الأخلاقي. بل إنه يؤسس لتصدُّر الفقه بشكل حازم. الجدل الفقهي هو الأداة الرئيسية لابن قيم الجوزية في تصوير الكون والنظام الاجتماعي المثالي، وهذا ينعكس بوضوح في تفسيره للقرآن. فيزعم أن المؤمنَ الحقيقي يجب عليه اتباع النبي والاقتداء به في جميع جوانب الحياة، بدءًا من تفاصيل الاعتقاد وحتى الممارسات اليومية الأساسية(51).

استعان ابن القيم بموقف ابن تيمية من السَّلف والسُّنة، ولكنه أضاف إليه بُعدًا فقهيًا، ووسَّع بذلك دورَ علماء في العلوم الإسلامية (العلماء). فلأنّ المعرفة

= Robert B. Serjeant, "The Caliph Umar's Letters to Abu MUsa al-Ash 'ari and Muawiya", *Journal of Semitic Studies*, 29 (1984), 1, p. 65-79; Ulrich Rebstock, "A Qadi's Errors", *Islamic Law and Society*, 6 (1999), 1, p. 3-4

(49) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، الدمام، دار ابن الجوزي، 1423هـ/ 2002م، 2: 159.

(50) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص: 17-18؛ المؤلف نفسه، بدائع الفوائد، 3: 1036-1037، 1087. تستهل المناقشة بجملة من ابن عقيل.
George Makdisi, *Ibn Aqil et la resurgence de l'Iskon traditionaliste au Xleme siècle* (Verne siecle de l'Ilegire), Damas, Publications de l'Institut Francais de Damas, 1963, p. 160.

(51) ابن القيم، رسالة ابن القيم، ص: 20.

الدينية الشاملة (العلم) هي المفتاح لتوجيه المجتمع، فهو يرى أنّ التعلم ليس مسألةً شخصية، بل ضرورة اجتماعية[52]. يزعم ابن قيم الجوزية أنّ سلطةَ المجتمع في يد العلماء الذين هم حقًّا ورثة الأنبياء. وبالإضافة إلى ذلك ووفقًا لابن قيم الجوزية، فإنّ العلماء هم قادة (أمراء) أُمّة الإسلام، والرؤساء الذين ينبغي للمجتمع أن ينصاع لهم[53]. من خلال التأكيد على الدور السياسي والاجتماعي للعلماء، يرفع ابن القيم مكانةَ المؤسسة الدينية العلمية. العلماء هم أتباع النبي محمد، سيد الأنبياء، الذين يشغلون منصب الوسيط (السفير) بين الله والبشر[54].

من وجهة نظر ابن قيم الجوزية، فإن مبادئ تطبيق الشريعة الإسلامية وتجنُّب السلوك الذي يستوجب العقوبة؛ يمثلان الوسيلةَ الأولى لتحقيق العدالة، ومن ثَمَّ ينبغي أن يعملا بوصفهما ركنيْن الدولة الإسلامية. وهو يرى أنه عندما طبقت الدولة الشريعة المقدسة، فإن هذا التطبيق جعل المؤمنين أقرب إلى النجاة[55]. وفقًا لابن قيم الجوزية، فإن الدولة الإسلامية مُلزمة بتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع الأمور، بما في ذلك قَمْع البدعة[56].

ومن ثَمَّ يرى ابن الجوزية أنَّ حُكَّام الدولة الإسلامية يجب أن يحكموا وفقًا للشريعة المبنية على أدلة دقيقة وشهود ثقاتٍ، وأن يحكموا مجتمعاتهم بالحق والعدالة على النحو الذي يمليه الدين. فقط النظام الذي يكون تطبيقه للشريعة قائمًا على العدالة الحقيقية يمكن أن يعمل بما يتماشى مع مبادئ

---

(52) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2: 14، 16.

(53) راجع: القرآن الكريم، سورة النساء، آية: 59.

(54) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2: 11-12، 225؛ المؤلف نفسه، بدائع الفوائد، 3: 1036.

(55) ابن القيم، إعلام الموقعين، 4: 283.

(56) المصدر السابق، 2: 196-199؛ حول هذه النظرية السياسية، انظر:
Ira M. Lapidus, "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524 (1992), p. 16.

الحكومة العادلة (السياسة العادلة)[57]. واستنادًا إلى هذا المبدأ دعا ابن قيم الجوزية وآخرون من مدرسته إلى العقوبات الإصلاحية الصارمة. إنّ (التعزير) ليس فقط بحسب السلطة التقديرية للسلطان، بل هو دفاعٌ عن النظام الأخلاقي للمجتمع[58].

خلال السنوات التي عبّر فيها ابن القيم عن رأيه في الحكومة الإسلامية، فقدت الخلافةُ العباسية القليلَ من السلطة التي كانت احتفظت بها[59]. فلم يكن للخليفة سلطةٌ تنفيذية، وبالكاد كان يشارك في الشؤون اليومية لرعاياه المسلمين[60]. كان الخليفة في واقع الأمر قيد الإقامة الجبرية في قلعة السلاطين المماليك بالقاهرة[61]. ولا عَجَبَ أنّ الخليفة لم يعتبر حارسًا للشريعة من قِبَل ابن قيم الجوزية، أو قائدًا للدولة الإسلامية اليوتوبية. ولا زال الثقل الذي كان يوليه ابن القيم لعلماء عصره لافتًا، خاصة إذا قِسْناه بآراء ابن تيمية في هذا الشأن. أكّد ابن تيمية بقوة أن «أمراء الحرب، الذين هم نواب ذي السلطان على الأجناد هم (أولو الأمر)»[62]، على الرغم من أنه يرى أن الحاكم لا يتصرف

---

(57) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص: 9-13، 18؛ يستغل ابن القيم بهذه القصة لدعم وجهة نظره حول الأدلة الشرعية. راجع ابن القيم، زاد المعاد، 2: 87، 181.

(58) Baber Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof", *Islamic Law and Society*, 9 (2002), p. 176.

(59) حول هذا التطور انظر:

Stefan Heidemann, *Das Aleppiner Kalifizt (AD. 1261): vom Ende des Kalifiztes in Bagdad fiber Aleppo zu den Restaurationen in Kairo*, Leiden, Brill, 1994, p. 31.

(60) من الناحية الأيديولوجية، ادعى السلاطين أنهم عمّال للخلفاء العباسيين منذ اليوم الذي حكم فيه الأيوبيون مصر.

Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, p. 38.

(61) Linda Stevens Northrup, *From Slave to Sultan: the Career of al-Mansur Qalawun and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, (Freiburger Islamstudien, 18), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, p. 165.

(62) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 20-21؛ نفسه، *Le traite de droit public*, p. 10- =

بمفرده[63] بل يعتبر العالم الفقيه وصيًّا على المجتمع، لكنه يولي العلماء دورًا محدودًا فقط[64]. وعلى النقيض من ذلك، تبنى ابن قيم الجوزية مواقف بدت أنها أكثرَ راديكاليّةً من ابن تيمية وغيره من الفقهاء المعروفين. ادعى ابن القيم أن سلطة المجتمع منوطة بيد العلماء، إلا أن رأي ابن القيم ليس محدَثًا بأي حال من الأحوال؛ لأنه سُبِق بقول أكثر من واحد من السلف[65].

لكن ابن القيم لم يتوقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حيث أنتج تصنيفًا للمعرفة الفقهية أدَّى إلى استنتاج مفاده أن علماء الحنابلة وحدهم هم من يحقُّ لهم قيادة أهل السنة، وأن نظامهم الحاكم كان النموذج المثالي للحكم الإسلامي. يؤيد ابن الجوزية هذا الرأي من خلال تعيين أحمد بن حنبل كإمامٍ لا خلاف فيه بالنسبة للمسلمين من أهل السُّنة، زاعمًا أن الدور

= 11; Ibn Taymiyya, *Ibn Taimiyya on Public and Private Law or Public Policy in Islamic Jurisprudence*, Omar A. Farrukh (trans.), Beirut, Khayats, 1966, p. 22-23.

حول المصادر القرآنية للتصورات السياسية لابن تيمية، انظر:

Caterina Bori, "Thologie politique et Islam. A propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk", *Revue de l'histoire des religions*, 204 (2007), p. 19-20.

(63) يرى ابن تيمية أنه يجب على الإنسان أن يطيع أوامر الله ونواهيه. ويجب على الحكومة المسلمة أن تفرض هذا المبدأ. Ibn Taymiyyah, *Public Duties*, p. 7, M. Holland (trans.), p. 19 – «جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا».

(64) ابن تيمية، الحسبة، ص: 118؛ المؤلف نفسه، *Public Duties*, p. 116؛ المؤلف نفسه، السياسة الشرعية، ص: 8، 19؛ المؤلف نفسه، *Le trait' de droit public*, p. 2, 9؛ *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam*, p. 12, 20؛ المؤلف نفسه، الحسبة: ويحتوي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمسائل المتفرقة من المجموع، تحقيق: صالح عثمان اللحام، بيروت، دار ابن حزم، 1424هـ/ 2004م، ص: 179؛

Michael A. Cook, *Commanding right*, p. 155; Louis Mar-low, "Kings, Prophets and the 'Ulama' in Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica*, 81 (1995), p. 113-114.

(65) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2: 14 (من هم أولو الأمر).

المهم لابن حنبل في تدوين العلم والفقه وجهوده في روايته لا تقارَن بغيره: «ملأ الأرضَ علمًا وحديثًا وسُنَّة». أعرب ابن القيم مرارًا وتكرارًا عن قناعته بأن علماء الحنابلة فقط هم من يقدِّمون الحل الصحيح للمسلمين في جميع جوانب حياتهم(66).

المخاطر التي تهدد الإسلام المثالي

يجب النظر في موقف ابن قيم الجوزية حول الممارسات الاجتماعية والدينية في عصره إزاء خلفية تصويره للتنظيم المثالي للحياة العامة، وفي سياق تفسيره للتقاليد الإسلامية. ذهب ابن القيم إلى أن النظام العام المثالي مهدَّدٌ بمجموعةٍ من قوى الشر التي تعرقل ارتقاءَ المسلمين نحو الهدف اليوتوبي(67). وبالفعل، وصف ابنُ القيم عددًا من الممارسات السائدة في عصره على أنها تهديداتٌ خطيرة.

جديرٌ بالذكر أن هذا الأسلوب في الاحتجاج رسَمَ حدودَ الإسلام «الحقيقي»، والذي استخدمه ابن تيمية أيضًا، مما مكَّنه من شنِّ حروبٍ أيديولوجية على جبهتين: حرب تهدف إلى تطهير المجتمع من التحريف

---

(66) المصدر السابق، 2: 49 (الإمام أحمد بن حنبل).

(67) حدَّد ابن تيمية عدةَ تهديداتٍ لسعادة الأمة. فمن خلال استنكار عدد كبير من الممارسات والشعائر الدينية العصرية باعتبارها استحداثًا خالصًا (البدعة)؛ حارب ابن تيمية ما اعتبره خروجًا غير مشروع عن الممارسات الدينية المثالية في القرن السابع. ابن تيمية، مهذب اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: عبد الله الغنيمان، عمان، دار البشير، 1416هـ/ 1993م، ص: 114-115؛ Muhammad – Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion: with an Annotated* ترجمة لكتابه: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم The Hague, Mouton, 1976, p. 167-168; Dominique Urvoy, "La poMmique autour de l'assimilation par l'orthodoxie de pratiques non islamiques", *Studia Islamica*, 58 (1988), p. 140.

و«الإحداث»، وحربٍ ضد المسلمين المبتدعة، متهمًا إياهم بالتلاعب بالتقاليد الصحيحة. وتحقيقاً لهذه الغاية فقد روج ابن تيمية لشعارات الجهاد، وأصدر فتاوى دينية- قضائية ضد النُّصَيريين والدروز والإسماعيلية[68].

في نظر ابن قيم الجوزية كان الصوفيون الزائفون (المتصوفة) يشكلون تهديدًا للاستقرار الاجتماعي[69]. وقد أمعن النظرَ في المتصوفين، وميَّز بين أتباع الطرق الصوفية الحقيقيين (أهل التصوف) وأشباه الصوفية المدَّعِين[70]. كانت هجماته القاسية ضد المتسولين الصوفيين (الفقراء) مُتَّسِقةً مع الموقف الشائع لعلماء الدين السُّنة، الذين اعتبروا أيضًا أن المتصوفة يشكلون تهديدًا للاستقرار الاجتماعي[71]. فقد كان علماء أهل السُّنة هؤلاء قلقين للغاية إزاء الجمع الخطير بين الصوفية والشعائر الشعبية، مما أفضى إلى ظهور طائفة حظيت بدعم هائل من النخبة الحاكمة المملوكية[72].

---

(68) ابن تيمية، مهذب اقتضاء الصراط المستقيم، ص: 20، 52؛
Muhammad Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, p. 91, 95, 111. Kornai S. Salibi, "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)", *Arabica*, 3 (1957), p. 299; Albert Hourani, "From Jabal 'Ara to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49 (1986), p. 133; Yaron Friedman, "Ibn Taymiyya's Fatawa against the Nusayri-Alawi Sect", *Der Islam*, 82 (2005), 2, p. 349-363.

(69) Yehoshua Frenkel, "Notes Regarding Sufism in Mamluk Bilad al-Sham", in: Urbain Vermeulen and Kristof D'Hulster (eds), *Egypt and Syria in the Fatimia Ayyubid and Mamluk Eras* 5, Leuven, Pceters, 2006, p. 493.

(70) ابن القيم، إغاثة اللهفان، 1: 109؛ يميز المؤرخ الدمشقي ابن حجي (ت 815هـ/ 1414م) بين الفقراء، والصوفية الأخيار (الأخيار)، تاريخ ابن حجي: حوادث ووفيات 796-815هـ / 1393-1413م، بيروت، تحقيق: عبد الله الكندري أبو يحي، بيروت، دار ابن حزم، (2003م)، 1: 75.

(71) ولذلك فمن أجل منع اضمحلال الممارسات الأخلاقية والدينية المثالية الواردة عن السلف، أكَّد ابن تيمية أن خصوصية ممارسات الإسلام اليومية (الأفعال الظاهرة) ونظام معتقداته الفريدة (الأمور الباطنة) يجب أن تكون محمية بعناية. ابن تيمية، مهذب اقتضاء الصراط المستقيم، ص: 30-31؛
Muhammad Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, p. 97-98.

(72) انظر نعي: شكرباي الأحمدية، وهي جارية شركسية، مولاة معتَقة، للسلطان الناصر =

يظهر موقفٌ آخر مناهض للمتصوفة في كتابات ابن قيم الجوزية ضدّ الموسيقى. يبدأ ابن القيم تحليلَه للاحتفالات الإسلامية الشعبية بالسؤال التالي: «ما تقول السادة العلماء في السماع[73] الذي يشتمل على الدفّ والشبَّابة وآلات اللهو والطرب، أو التصفيق بالكف، ونحوه من اللهو، مثل التغبير ونحوه، ويحضره الرجال والنساء، فربما اختلطوا بعضهم ببعض»[74]، وكان جوابه (فتوى زائفة* مؤرخة في 740/ 1339) هو المنع المطلق للرقص والغناء دون التلاوة التي يعتبرها مسألة مختلفة[75]. يرجع هذا التفريق لكون القرآن، كلام

= فرج (801-815هـ / 1399-1412م) في: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت 902هـ/ 1497م)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دون ذكر محقق، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت، 12: 68-69 (رقم 417). أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي (ت 847هـ/ 1470م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: جمال الدين الشيال وفهيم محمد شلتوت، القاهرة، دار الكتب المصرية، (2006م)، 16: 292- 346؛
Kathryn Johnson, "Royal Pilgrims: Mamluk Accounts of the Pilgrimage to Mecca of the Khawand al-Kithri (senior wife of the sultan)", *Studia Islamica*, 91 (2000), p. 119-121.

(73) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد كمال جعفر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1980م)، ص: 485.

(74) ابن القيم، كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، تحقيق: ربيع بن أحمد خلف، القاهرة، مكتبة السنة، 1415هـ/ 1995م، ص: 20. [المترجم: هذا الكتاب هو نفسه: «الكلام على مسألة السماع» الذي صدر عن دار العاصمة (1409هـ) بتحقيق: راشد بن عبد العزيز الحمد، ثم عن دار عالم الفوائد (1432هـ) بتحقيق: محمد عزير شمس].

(*) (المترجم): لست أدري ما السبب في وصف الباحث للفتوى أنها زائفة، فإن كان ذلك لأسباب توثيقية فهو لم يوضح ذلك، وهذه الفتوى ثابتة لابن القيم، أما إن كان لأسباب موضوعية، بمعنى الخلاف حول محتوى الفتوى؛ فمن الواضح أن هذا تعبير غير موضوعي، وليس هو من وظيفة هذا الباحث ولا قدرته أصلًا.

(75) Yehoshua Frenkel, "Sufies contra Faquires: Notas acerca del discurso Sufi en la Siria Mameluca", in: Alfonso Carrnona (ed.), *El Sufismo y las Normas del Islam; Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios JurieNcos Islamicos: Derecho y Sufismo*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2006, p. 83.

الله، يوقد نورَ الباطن لدى الإنسان الذي يولَد ولديه هذا الميْل إلى سماع التلاوة (نور الفطرة)[76]. فبتأثُّر هؤلاء الأشخاص بروح كتاب الله، وبنور الله (الله نور السماوات والأرض)[77]؛ فإن معرفتهم بالله تزيد، وكذلك (تذكُّرهم) له[78]. وبهذه الطريقة يرى ابن القيم أن الشخص الحساس الذي له قلبٌ (صاحب القلب) ينتفع من امتزاج عواطفه (قلبه) بالمعاني الصادقة للقرآن، ويشعر كأن آيةً قرآنية معيَّنة، مثل آية الآية الجميلة (سورة النور: 35) قد طُبِعت في قلبه. ومع ذلك، وعلى الرغم من نظرته الازدرائية للمتصوفة والجهلاء المتسوِّلين (الفقراء)، فإن ابن القيم الجوزية لم يعارض الفكرة العامة للزهد الصوفي، كما ذكرنا سابقًا. فبدلاً من ذلك ركز ابن القيم اعتراضه على ما اعتبره ممارساتهم الشاذة.

بالمقارنة مع شيخِه ابن تيمية، لم يتردد ابن قيم الجوزية في تطوير موقفه الأكثر تساهلًا مع الممارسات المحلية. فمن الأمثلة على ذلك: كتب ابن القيم عن الممارسات المعروفة التي ينبغي فعلُها بالنسبة للكثيرين أثناء زيارة المقابر. تظهر منهجيته وآراؤه بشأن هذه المسألة بوضوح في فصل قصير آخر عن طبيعة التواصل بين الزوَّار والموتى المدفونين. في هذا الموضع يعارض ابن القيم الممارسات المعتادة الشائعة، مثل شعائر إرشاد الموتى بعد الدفن (تلقين

---

(76) أبدى ابن تيمية رأيًا مماثلًا. انظر:
Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowl-edge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 (1993), p. 26-27.

(77) يستشهد ابن القيم بآية سورة النور: (35)، ويُحيل القرَّاء إلى كتابٍ آخر، حيث ينقل فيه عن ابن تيمية. ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية على عزو المعتزلة والجهمية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م، ص: 44-50. يمكن إرجاع فكرة تنوير الله للبشرية قبل الخلق إلى الصوفية المبكرة.
Genevieve Gobillot, "Un penseur de l'Atnour (Hubb), Le mystique khurisanien al-Hakim al-Tirmidhi (m. 318/930)", *Studia Islamica*, 73 (1991), p. 34.

(78) Binyamin Abrahamov, "Al-Ghaz.all's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica*, 77 (1993), p. 162.

الميت)، وقراءة بعض سور القرآن قُرْبَ القبر[79]. إن المنهج النقدي لابن قيم الجوزية تجاه ممارساتٍ معينة متعلقة بالقبور لا يعني إنكارَه التامّ للشعائر المتعلقة بالمقابر، بل إن منهجه يعكس إيمانًا عميقًا بالآخرة[80].

كان ابن القيم منشغلًا بعمق أيضًا بالعلاقات بين الجنسين، لا سيما في لقاءات الذكور والإناث في المجال العام، وتداعيات هذه الاجتماعات على المجتمع[81]. وتعكس كتاباته تحفُّظًا عميقًا على أي نوع من الاختلاط بين الرجل والمرأة، حيث سعى إلى مَنْعِه من خلال فرض أنظمة صارمة وذاتية على المجتمع المسلم[82]. ولمنْع المواجهات غير المرغوب فيها بين الذكور والإناث (الاختلاط) دعا إلى منع النساء من الحياة العامة[83]. وقد أكّد على هذه النقطة في سياق مناقشة فقهية متعلق بحكم السبايا الوثنيات[84].

وتماشيًا مع هذا الخط من النقد الاجتماعي[85]، اعتبر ابن القيم أنّ المثلية الجنسية تهديد خطير لسلام المجتمع المسلم. وبلهجة قاسية وعنيفة هاجم الشذوذَ الجنسي وطالب الحُكّام بمعاقبة المثليين بشدة. دعا ابن الجوزية إلى اتخاذ تدابير

---

(79) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 178.

(80) ابن القيم، الفوائد، ص: 13.

(81) كما يظهر الافتراق الواضح بين الذكر والأنثى في أحكام ضريبة الرأس الشرعية (الجزية)، ففي ظل عدم وجود كيان اقتصادي مستقل تُعفى النساء غير المسلمات من دفع الجزية. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: أبو براء يوسف بن أحمد البكري، وأبو أحمد شاكر بن توفيق العاروري، الدمام، رمادي للنشر، 1418هـ/ 1997م، 1: 149.

(82) سيعتبر النقّاد المعاصرون أن من الميسوغينية [كراهية النساء] عبارة مثل: «لما كان النساء ناقصات عقلٍ ودين لم يكنَّ من أهل الشهادة»، ابن القيم، بدائع الفوائد، 3: 1382-1383.

(83) ابن القيم، الطرق الحكمية، 2: 239.

(84) تعتبر هذه النساء من الغنائم، ويجوز لمالكيهن الجدد الاستمتاع بهن. راجع: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1: 106-108.

(85) انظر: ابن تيمية، الحسبة، ص: 30، idem, *Le traits de droit public*, p. 115.

متشدّدة مماثلة ضد السلوكيات الجنسية المنفتح (التشبيب، أي القصائد الإباحية)، وكذلك ضد صانعي الخمور[86].

ونظَّم ابنُ القيم المعتقدات التوحيدية في ترتيب مفصَّل. لقد جمعتْ نظرتُه للعالَم بين الكبرياء الإسلامي والعداء تجاه غير المسلمين، على الرغم من قَبوله بشرعية جميع المجتمعات التوحيدية. اقترنت تصريحاتُه القوية بشأن تفوُّق الإسلام بنبرة ثابتة ضد «أهل الكتاب»، على الرغم من أنه لم يمنع اليهود والمسيحيين وغيرهم من أهل الذمة من الإقامة داخل دار الإسلام[87]. وعلى الرغم من أن ابن القيم قد تحدّث في فصول مختلفة عن الأحكام الفقهية المتعلقة باليهود والمسيحيين[88]، إلا أن جهوده لتعزيز الإجراءات الصارمة ضد «أهل الكتاب» لم تقتصر على المختصرات الفقهية[89]. كما أبدى ابن القيم ملاحظاتٍ انتقادية ضد اليهود والمسيحيين وطقوسهم وأسلوب حياتهم في أنواع أخرى من الكتابة[90]. إن كتابه أحكام أهل الذمة يستند إلى تعليمات الآباء المؤسسين للإسلام، والتاريخ المبكر للخلافة، والعداء العميق تجاه المسيحيين واليهود. قال ابن القيم في أحكام أهل الذمة إن الحدود بين المسلمين وغير المسلمين تتسم بقيود صارمة. من خلال هذه الملاحظة تجدر الإشارةُ إلى أنه

---

(86) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1: 20-21.

(87) ابن القيم، زاد المعاد، 2: 89؛ أحكام أهل الذمة، 1: 91-94، 166-171.

(88) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 37 «اليهود هم المغضوب عليهم، والنصارى هم الضالون».

(89) حيث ينقل عن العالم الحنبلي أبي حفص البرمكي (ت 387هـ/ 997م) أنه حكم بعدم تعيين اليهود والمسيحيين في الحكومة الإسلامية، راجع: ابن القيم، بدائع الفوائد، 3: 1004.

(90) ابن القيم، إغاثة اللهفان، 2: 265-266، وحول أبعاد معاداة اليهود في هذا الكتاب انظر:

Samaw'al al-Maghribi, *Ifham al-yahuk- Silencing the Jews*, Moshe Perlmann (trans. and ed), New York, American Academy for Jewish Research, 1964, p. 24; Alfred Morabia, "Ibn Taymiyya, les Juifs et la Tora", *Studi a Islamica*, 49 (1978), p. 93.

كان بذلك يضع الأساس لاتهامه غيرَ المسلمين بأنهم بطبيعتهم غير قادرين على رؤية النور[91].

يتجلى نهج ابن القيم السلبي تجاه «أهل الكتاب» بشكلٍ خاص في حديثه في زاد المعاد. في هذا الكتاب لا يتردد ابن القيم في لوم اليهود على إفساد «تحريف» كتبهم المقدسة. ونقلًا عن ابن تيمية يدَّعِي أن اليهود حرَّفوا القصةَ التوراتية عن إبراهيم وعزمه على التضحية بابنه الأكبر. فيؤكد ابن القيم أنّ اليهود الذين يشعرون بالغيرة من نسل إسماعيل قد اختلقوا روايةً خاصةً بهم من هذه القصة في التوراة، فغيَّروا الجملةَ الأصلية: «اقتل ابنك [وحيدَك]» إلى «اقتل ابنك إسحاق»، على الرغم من أنه من المعروف أن إسماعيل كان الابنَ الأكبر لإبراهيم[92].

يصرِّح ابن القيم في زاد المعاد أنّه يحب على المسلمين أن يخالفوا بصورة تامّة الممارسات اليهودية. ومن الأمثلة على هذا المبدأ: الخلاف حول لُبْس النعال في الصلاة[93]. وهناك مثالٌ آخر يتعلق بالسؤال الذي يطرحه العديدُ من الفقهاء: «هل كان النبي صلى الله عليه وسلم يُغمِض عينيْه في الصلاة»، فقد قال أحمد بن حنبل وآخرون إنه لم يفعل ذلك بناءً على التأكيد أن هذا الفعل من أفعال اليهود. إلا أنّه في هذه المسألة خصوصًا، أظهر ابن القيم منهجه العقلاني الفردي من خلال عدم بناء رأيه على رفض الأفعال اليهودية فحسب، بل إنه يخلص ببساطة إلى أن «تفتيح العين لا يُخلّ بالخشوع»[94].

يطالب ابن القيم السلطاتِ في عصره، مستفيدًا من الوقائع التاريخية لمعاصريه؛ باتخاذ الإجراءات المناسبة لحماية المسلمين من مكائد اليهود. ومن ثَمَّ، فعلى سبيل المثال ينتقل ابن القيم بسلاسةٍ من قصص غارات محمد صلى

---

(91) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1: 95-96.

(92) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 92؛ .Alfred Morabia, "Ibn Taymiyya", p. 103

(93) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 91.

(94) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 94.

الله عليه وسلم على شمال الجزيرة العربية إلى هجوم مباشر على يهود دمشق في القرن الرابع عشر. وكما يشرح ابن القيم، فقد تجرَّأ اليهود على تحدي الحاكم المملوكي. لقد زعم اليهودُ أنه جرى تهجيرهم من خيبر إلى سوريا في القرن السابع لأجل أن يحصلوا على مزايا وإعفاءات من الضرائب. ولإثبات هذا الادعاء أصدر اليهودُ وثيقةً مزورة. إن استعداد السلطات للتفاوض مع اليهود كانت تدلّ على فشل السلطات في فرض الشريعة الإسلامية بصرامة، وهو سلوك اعتبره ابن قيم الجوزية مستهجَنًا[95].

من وجهة نظر ابن القيم، كانت الفِرق الإسلامية المبتدعة تشكِّل أيضًا تهديدًا كبيرًا للإسلام. ولذلك فقد بذل جهودًا كبيرة لاقتلاعهم من جذورهم، داعيًا السلاطين إلى شنّ عمليات عسكرية ضد الملاذات النائية والمعزولة التي تقطنها هذه التجمعات[96]. توضح الحالات المذكورة سابقًا أنه بالنسبة لابن القيم كان التساهل مقدّمةً لنقضٍ واسع للشريعة. من المفترض أن هذا هو ما دفعه إلى اتخاذ موقف صارم فيما يتعلق بالمسلمين المبتدعة والمسيحيين واليهود.

الرؤية اليوتوبية

لم يكن ابن القيم يعيش في عُزلة. لقد كان يدرك جيدًا الواقعَ الاجتماعي والسياسي في زمنه، والفجوة العميقة بين دمشق المملوكية والنظام الإسلامي المثالي. لكن هذا لم يمنعه من نشر أفكاره. ففي جميع كتاباته نشر ابن القيم رؤيته اليوتوبية. ارتكز موقفه على مزيجٍ من عنصرين متكاملين[97]: إيمان فلسفيّ

---

(95) Seth Ward, "A Fragment from an Unknown Work by al-Tabari on the Tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the Lands of Islam)' ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53 (1990), p. 412.

(96) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: محمود حسن ربيع، القاهرة، مكتبة الأزهر، 1358هـ/ 1939م، ص: 2.

(97) ابن القيم، الفوائد، ص: 29.

أخلاقي مُدْمَج مع الاعتقاد بأن كلام الله يحتوي على كل مٌن الحكمة الكاملة والتدابير العَمَلِية المناسبة لاكتساب هذه المعرفة.

يؤكّد ابن القيم أن حكمة الله تنعكس في الطبيعة، ويحلِّل المظاهر المختلفةَ في عالم الحيوانات، ويقدم الحيواناتِ كدليلٍ يدعم حجته[98]. ويدعي أنّ القدرة الفكرية للإنسان لا يمكن تحسينها وإكمالها إلا إذا كان يعرف الله وأسمائه وصفاته[99].

يطرح ابن القيم النظرية التي تقول إن المبادئ العقلية هي مفتاح المفهوم الأرسطي عن الحياة الجيدة *eudaimonia*، أي السعادة (السعادة التامة)[100]. ووفقًا له، فإن العقل النظري (القوة العلمية النظرية)، التي تعادل صوفيا [الفلسفة] عند أفلاطون؛ إذا اندمجت مع الخضوع (الطوعي) لوصايا الله (القوة العملية الإرادية)؛ فإنها هي الطريق إلى السعادة الشخصية والجماعية[101].

يؤكد ابن القيم أن تطبيق المبادئ التي وضعها السلف هو السبيل الوحيد للخلاص. لا يمكن للفرد مسلم وحده أن يصل إلى الخلاص إلا إذا كان جزءًا من مجتمع يسعى إلى التصرف وفقًا للمبادئ الأخلاقية التي ترجع إلى التاريخ المقدس[102]. ومن خلال الدفاع عن هذه الأهداف، يأمل ابن القيم في إعادة تأسيس مجتمع كاريزمي[103]، أي مجتمع فاضل يلتزم بأخلاقيات الالتزام

---

(98) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص: 259-261.

(99) راجع رأي ابن تيمية حول أن الصفات الإلهية تؤكّد الذات:
Binyamin Abrahamov, "The Bi-la Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica*, 42 (1995), p. 375.

(100) Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Emile and Jenny Marmorstein (trans.) Berkley, University of California Press, 1975, p. 82-85.

(101) Oliver Leaman, "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy", *Studia Islamica*, 52 (1980), p. 167-181.

(102) Christopher Melchert, "The Piety of Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), p. 426-430.

(103) William Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in Islam", *Numen*, 7 (1960), p. 78-79, 88-89.

المطلق بالقيمة (الدينية) المطلقة(104). يقدم ابن القيم أمثلةً «تاريخية» لإثبات هذه الفكرة: الميثولوجيا التوراتية عن المرأتين اللتين تحاكمتا إلى الملك سليمان، وقصة يوسف وقميصه الملون، والسلف.

يشير ابن القيم إلى أن الإيمان والعقيدة، والشعائر والأعمال؛ كلها عناصر متكاملة. يعظِّم ابن القيم حكمةَ الله، التي يعتبرها ظاهرةً لكل إنسان، ويقول: «حاجةُ النَّاس إلى الشريعة ضروريةٌ فوق حاجتهم إلى كلِّ شيء، ولا نسبة لحاجتهم إلى علم الطبِّ إليها، ألا ترى أنَّ أكثر العالم يعيشون بغير طبيب»، فيمكن إدراك ذلك بسهولة من خلال العقل(105). يتحقّق التناغم بين المعرفة الدينية والعمل المسؤول فقط من خلال الامتثال لأحكام الله (حقوق الله). يشمل القانونُ الإسلامي المقدس جميعَ جوانب الحياة، بدءًا من الاحتياجات الأساسية إلى الأفكار (الروحية) المتطورة. وكما تقدَّم ذكره، رأى ابن القيم أنّ التطبيق الدقيق للشريعة يساعد في ضمان سعادة الفرد وتناغم المجتمع(106).

ولدعم هذا الاستنتاج، يقدم ابن القيم تفسيراً مختصراً لسورة الفاتحة يعبّر فيه عما يعيِّنه على أنه التعليم السُّني: الإيمان القوي باستقامة الله وبقدره الإلهي (القدر)(107)، والإيمان الراسخ بأن قضاء الله محض العدل(108). ويقول ابن

(104) Guenther Roth, "Socio-Historical Model and Developmental Theory: Charismatic Cornmunity, Charisma of Reason and the Counterculture", *American Sociological Review*, 40 (1975), p. 151.

(105) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص: 328.

(106) Noel J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law", *The International and Comparative Law Quarterly*, 6 (1957), p. 50; Anver M. Emon, Huquq Allah and Huquq al 'Ibad: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime", *Islamic Law and Society*, 13 (2006), p. 327, 329-331; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the 'Ulama' and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbasid Period", *Islamic Law and Society*, 4 (1997), p. 18.

(107) Perho Irmeli, "Man Chooses His Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on Pre-destination", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12 (2001), p. 61-70.

(108) ابن القيم، الفوائد، ص: 20-21، 26-27، وانظر: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ [البَقَرَة: 24]، ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ﴾ [آل عِمرَان: 120]؛ ابن القيم، بدائع الفوائد، 3: 765. وحول =

القيم إن المؤمن الصادق وحده هو المتحلّي بالتقوى[109]، الذي يستعدّ للقاء الله. فالتقوى تقي من ثلاثة شرور: المحرمات، والمكروهات، والفضول وما لا يعني[110].

ووفقًا لابن قيم الجوزية، فإن المسلم الطائع حقًا سيخلص إذا آمن بهذه المبادئ الأربعة: التوحيد، وعدل الله، ورحمته، وحكمته. بالإضافة إلى ذلك فهناك مبدآن آخران يناسِبان المسلم الطائع الذي وصل إلى درجة روحية أعلى: (الحمد)، و(العبودية)[111]. يجب على المسلمين الطائعين أن يكونوا جادّين في إظهار اهتمامهم بمحبوبهم (الله) ويجب أن يتجنبوا الأفعال المحرمة. يجب أن يتحكم المؤمن الحقيقي في شهواته لأن هذا يمنحه القدرةَ على إدارة حياته. ما قد يبدو أنه بحرٌ من المتعة قد يكون في الواقع وحْلًا خطيرًا. إنّ المسلم الذي يتلبّس، لسوء حظه، حالةً ذهنية غير مرغوبة، أو يتصرف بشكل خاطئ؛ قد يكون مقامرًا بمصيره[112]. تتلخص نظرة ابن القيم للعالم بقول كاشف، أنه يجب على المؤمين أن: «يعمِّرَ بيتَه قبل انتقاله إليه، إضاعة الوقت أشد من الموت»[113].

كان ابن القيم يطمح إلى تحويل الممارسات اليومية إلى تجارب روحية، وبهذه الطريقة يقضي على سلطة أولئك المسلمين الذين اتهمهم بأنهم يتبعون

= الخلافات المبكرة بين المسلمين حول هذه الفكرة، انظر: Wilferd Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitab al-Iman of Abu Ubayd al-Qasim ibn Sallam (d. 224/839)", *Studia Islamica*, 32 (1970), p. 235.

(109) التقوى ومشتقاتها هي المصطلحات الأكثر شيوعًا في الخطاب الحنبلي.
Dominique Sourdel and Janine Sourdel-Thomine, «Nouvelle lettre d'un docteur hanbalite de Damas a. l'epoque ayyoubide», *Journal of Near Eastern Studies*, 40 (1981), p. 273.

(110) ابن القيم، الفوائد، ص: 34.

(111) المصدر السابق، ص: 35.

(112) المصدر السابق، ص: 40.

(113) المصدر السابق، ص: 33 (الفائدة 12).

تفسيرًا خاطئًا للإسلام[114]. تتجلى هذه الاستراتيجية بشكل أوضح في مقدمة كتابه: الفوائد. في هذا الكتاب الإرشادي القصير بنى بحثَه على تفسير الآية: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [قَ: 37][115].

يعتقد ابن القيم أن التقيُّدَ الصارم بالواجبات الدينية فقط من شأنه أن يمكّن المسلم من دخول الجنة، وأن الإهمال في تنفيذ أحكام الشريعة يؤدي إلى الإثم. ومن ثَمَّ فإنه يرى أن هذا يفسِّر سببَ حرص الصحابة على أداء الممارسات الدينية (الأعمال) بهذه الطريقة المخلصة[116].

إن الأمل في الوصول إلى اليوتوبيا من خلال مراعاة وصايا الله هو مبدأٌ مركزي في عقيدة ابن القيم. الخلاص عند ابن القيم هو حُكم الشريعة. لقد استخدم لغةً فقهية شديدةً لتوضيح النظام الاجتماعي والسياسي المثالي، بحجة أن الطريقة الوحيدة لتحقيق الحلم اليوتوبي هي فرض النموذج المثالي للجيل الأول من الإسلام[117]. فالروايات المنقولة عن عادات السلف وأفعالهم هي مقدر المعرفة الدينية[118]. يفترض ابن القيم أن هذه التقاليد التاريخية هي أكثر قيمة من النقاشات المحدَثة القائمة على القياس والاستدلال، مما قد يؤدي إلى استنتاجات غير صحيحة[119]. يجب أن يمتلك الفقهاءُ السلطة، وسيكتسب الحنابلة الوعيَ لإعادة تأسيس المجتمع المسلم الكاريزماتي المتكوِّن من المؤمنين الحقيقيين.

---

(114) الذين يخلطون الإيمان بالأهواء، أي أهل التصوف الكاذب، أو الفقراء، الذين كانوا ظاهرةً اجتماعية في زمنه، انظر:
Yehoshua Frenkel, "Sufies contra Faquires", p. 69-86.

(115) سورة ق: (37).

(116) ابن القيم، الفوائد، ص: 18-19.

(117) ابن القيم، إعلام الموقعين، 3: 96.

(118) المصدر السابق، 2: 22 (الصحابة سادات العلماء وأهل الفتوى).

(119) المصدر السابق، 2: 81، 146 (حول الاختلافات اللغوية بين السلف والمؤلفين المتأخرين).

لتصوير مملكة الله على الأرض يذكر ابن القيم إلى الوصف الأبوكاليبتي للقيامة في القرآن. وعليه يشرح أن الله سيقيم من بين الأموات الأجسادَ عينَها التي أطاعته أو عصته، فيثيبهم أو يعاقبهم على هذا الأساس. وبحسب أحاديث الرسول فإن الله سيعيد الحياة إلى التراب والعظام ولن يخلق روحًا أخرى كما يدَّعِي الجهلة. يتهم ابن القيم أصحابَ التصورات الأخروية المخالفة أنهم ينكرون فرصةَ البعث للآخرين (إنكار المعاد). ويؤكد أن حقيقة أن القيامة واضحة (معلومة)، يمكن استنتاجها عن طريق العلم الإلهي (العلم)، وتأسيسها على الشرع المقدس والمثالي (الشرع). وإنّ قُدرة الله العلي هي أعظم دليل على التوحيد[120].

على الرغم من أن ابن القيم كان مدركًا بوضوح للتفاوُت الكبير بين الجماعة الصغيرة من المصلين متّحدي الإثنية الذين سكنوا في المدينة في القرن السابع الميلادي[121]، وبين الوضع في دمشق تحت حكم المماليك (الجنود العبيد غير العرب)؛ إلا أنه مع ذلك كان يتوق إلى ماضي السلف المجيد. وباستخدامِ منهجٍ متعدد الأوجه من المحاورات والأساليب الأدبي، فقد وضع هذه الرؤية اليوتوبية أمام جمهوره في دمشق المملوكية. ومن خلال الاستخدام المكثف للاقتباس من الأحاديث النبوية والنقول عن العلماء الأوائل، طمس ابن القيم فعليًّا حدودَ الزمان والمكان، وخلق روابط بين العصور والأماكن المتباينة. مكَّنته هذه التقنية الأدبية من إنتاجٍ مجتمع خيالي في كتاباته، مجتمع يسكنه علماءُ ورواة الأحاديث الذين يرجعون إلى أماكن وحِقب مختلفة. إن إقامة هذه الجسور الافتراضية بين هؤلاء النَّقَلة الذين لم يلتقوا في الواقع مع بعضهم البعض قد منح رؤيتَه للعالم بُعدًا ميتافيزيقيًّا. في هذا السياق لقد أكسبَتْ أعمالُ وكتابات وأنشطة ابن القيم إياه جمهورًا مخلصًا روَّج لأفكاره وأعطاه شُهْرَة في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

---

(120) ابن القيم، الفوائد، ص: 7-9، 11.

(121) Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, vol. 1, p. 322-324.

خمسة أسئلة عن لحوم غير المسلمين

نحو تقييم جديد لمساهمات ابن القيم في الفقه الإسلامي

◆

ديفيد م. فريدرينش

(كلية كولبي - ووترفيل- مين)*

«أعتقد أن الأسئلة الجيدة أهمُّ من الإجابات... وكل سؤال جديد سيُزعِج عالَمَ شخصٍ ما» - مادلين لانجل *Madeleine L'Englel*[1].

إنّ كتاب: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: أحكام أهل الذِّمَّة (سنطلق عليه فيما يلي: الأحكام) هو الدراسة الأكثر شمولًا، ويمكن القول إنها الدراسة الأثقل في القرون الوسطى؛ المخصصة لوَضْع غير المسلمين في الشريعة الإسلامية[2]. يستشهد الباحثون في مجال المواقف الإسلامية تجاه أتباع الديانات

(*) ممتنٌّ لكاترينا بوري، وليفنات هولتزمان، وقارئ آخر مجهول، لتعليقاتهم على المسودات السابقة لهذا المقال.

(1) Madeleine L'Engle, *Dare to Be Creative!*, Washington, Library of Congress, 1984, p. 23.

(2) يتكون أحكام أهل الذمة من مجلدين في طبعاته الحديثة المحقَّقة. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1381هـ/ 1961م، أعيد طباعته: بيروت، دار الكتب العلمية، (1981م)، (1983م)، (1994م)؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1995م؛ تحقيق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، الدمام، =

الأخرى بكتاب: الأحكام بشكلٍ متكرر لأنه، كما يلاحظ الباحث، «يقدِّم توليفًا مفيدًا للمواد المنتشرة على نطاق واسع في الأدبيات السابقة»[3]. ومع ذلك فإن التعامل مع الأحكام باعتباره خلاصةً وافية بالأحكام الشرعية المتعلقة بغير المسلمين، فحسب، يعني التغاضي عن أصالة عمل ابن القيم. وهذه السِّمة تصبغ الدراسات حول أطروحات ابن القيم الفقهية: فيميل الباحثون إلى تصوير ابن القيم على أنه مجرد التلميذ المتفاني لـ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت 728هـ / 1328م)[4]. فمن خلال تسليط الضوء على عدة طرق يوضِح بها كتاب الأحكام إسهاماتِ ابن القيم الأصيلة في مجال الفقه الإسلامي، يوضح هذا المقال أنّ ابن القيم يفعل ما هو أكثر من مجرَّد محاكاة ابن تيمية. في هذه العملية يضع البحث إشكاليةً في استخدام الأحكام كمجرد خلاصة وافية للفقه الإسلامي في العصور الوسطى فيما يتعلق بأحكام غير المسلمين.

تصف بيرجيت كراويتز أحكامَ أهل الذمة بأنه «من أبرز أعمال ابن القيم بشكل عام، وأهمُّ مؤلفاتِه في الفقه العملي بشكلٍ خاصٍّ. وفي الواقع يجب

= رمادي للنشر، 1418هـ/ 1997م، تحقيق: عادل سعد، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1425هـ/ 2004م. جميع الاقتباسات في هذه الدراسة من طبعة الصالح.

(3) Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 53; see also Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 38.

(4) للوقوف على مثالٍ واحد على ذلك، انظر: Baber Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof", *Islamic Law and Society*, 9 (2002), p. 168-193؛ وكما يوحي عنوانه، يصوِّر هذا البحث الشيخَ والتلميذَ على أنهما يعبّران عن العقيدة نفسِها. ومع ذلك يشير عبد الحكيم المطرودي Abdul Hakim Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah*, London, Routledge, 2006, p. 134-135، قائلًا: «يبدو، مع ذلك، أن الادعاء أنّ ابن القيم كان يقلِّد شيخَه فقط هو ادعاءٌ غير صحيح، حيث إنَّ دراسةً متأنّيةً لأطروحاته تكشف أنه قدَّم أحيانًا آراء خاصة به». يُظهر المقال الحالي أن ملاحظة المطرودي ليست صحيحةً فحسب، بل قد تكون في الواقع خجولةً للغاية.

اعتباره المرجع الرئيس المتأخر في العصور الوسطى فيما يتعلق بوضع الأقليات في الشريعة الإسلامية»[5]. يتميز الأحكام أيضًا بكونه أَقْدمَ أطروحة شاملة عن الوضع القانوني لغير المسلمين[6]. يعرِّف ابن القيم بـ الأحكام بتوضيح أنه كتب هذا الكتاب جوابًا على سؤالٍ عن تفاصيل ضريبة الجزية المفروضة على غير المسلمين، ويخصص الجزء الأول من هذا الكتاب لذلك الموضوع. ويتناول الجزء الأخير من الأحكام الشروط العمرية. تحتوي الشروط على مجموعةٍ من القيود التي تُفرض على غير المسلمين احترام المسلمين، وتحظر عليهم الظهورَ العام للأشياء والطقوس الدينية غير الإسلامية، وتضع علاماتٍ واضحة للمكانة المختلفة والمتدنية لغير المسلمين داخل المجتمع الإسلامي[7]. في الأقسام الوسطى من الأحكام يتناول ابن القيم مجموعة متنوعة من الموضوعات الأخرى المتعلقة بغير المسلمين. تشمل هذه الموضوعاتُ العلاقاتِ التجاريةَ والاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، وتوظيف غير المسلمين في مناصب السُّلطة الحكومية، وتأثير التحوُّل إلى الإسلام على الزواج القائم للمسلم الجديد من غير المسلم، والمزايا النِّسْبِية للأديان الأخرى غير الإسلام. تنسب ليفنات هولتزمان كتابَ الأحكام إلى تاريخٍ مبكِّرٍ نسبيًا ضمن المرحلة «الوسطى» من الإنتاج العلمي لابن القيم، كما يقتبس ابن القيم كثيرًا من الأحكام في كتبه الأخرى[8].

---

(5) Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His life and Works", *Mamluk Studies Review*, 10 (2006), p. 44.

(6) قدَّم هذا التأكيد صبحي الصالح في تقديمه لتحقيق كتاب: الأحكام، ص: 6. يستشهد كوهين وكراويتز بهذا التأكيد على أنه معقول إن لم يكن حاسمًا. وأنا أيضًا لستُ على دراية بأدلةٍ تشير إلى عكس ذلك.

(7) للاطلاع على ترجمةٍ للشروط العمرية، انظر:
Mark R. Cohen, "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23 (1999), p. 100-157.

(8) Livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah," in: *Essays in Arabic Literary Biography*, Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (eds.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 202, 214.

يتطلب التقييمُ الشامل لأهمية كتاب الأحكام معالجة مُفرَدة. يهدف هذا المقال بدلًا من ذلك إلى تقديم لمحةٍ عما قد تكشفه مِثْلُ هذه الدراسة، على أمل إلهام الآخرين للانضمام إلى أعماق هذا البحث. فبدلًا من محاولة مسح الأحكام بكامله، تركِّز هذه المقالة حصريًا على فَصْلٍ واحد: «فصل في أحكام ذبائحهم»[9]. يخصص ابن القيم غالبية هذا الفصل لخمسة أسئلة حول لحوم غير المسلمين: سنرى أن هذه الأسئلة، التي تختلف بشكلٍ دقيقٍ، ولكن كبير، عن تلك التي يتطرق إليها الفقهاء السُّنَّة؛ تعكس منهج ابن القيم المميز في هذا الموضوع.

كان حُكم لحوم ذبائح غير المسلمين، بالطبع، ذات أهمية محتملة للمستهلكين المسلمين، وكانت في بعض الأحيان محلَّ اهتمام أيضًا للسلطات التي أشرفت على الأسواق الإسلامية في العصور الوسطى (المحتسب)[10]. ومع

(9) ابن القيم، الأحكام، ص: 244-269.

(10) Donald P. Little, "Haram Documents Related to the Jews of Late Fourteenth Century Jerusalem", *Journal of Semitic Studies*, 30 (1985), p. 227-264,

وفيه يعرِض ليتل ويناقش نصًا يوافق فيه الجزَّارون اليهود على شرط عدم بيع اللحوم للزبائن المسلمين. وكما يلاحظ ليتل فإن هذا المطلب يتعارض مع الرأي السائد لفقهاء الشافعية والحنفية والحنابلة. كما أنَّ تحريم مثل هذه المبيعات منصوصٌ عليه في كتاب: الحسبة للفقيه المالكي محمد بن أحمد بن عبدون (توفي أوائل القرن 6هـ / 12م)، فقرة 157.

Evariste Levi-Provencal, "Un document sur la vie urbaine et les corps de metiers a Seville au debut du KIR siecle: Le traits d'Ibn Abdun", *Joumal Asiatique*, 224 (1934), p. 239 (= Evariste Levi-Provencal, *Documents arabes inedits sur la vie socials et economique en occident Musulman an moyen age*, Cairo, Institut Francais d'Archeologie Orientale, 1955, p. 49); translated by Alejandro Garcia-Sanjuan, "Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn 'Abdun", *Medieval Encounters*, 14 (2008), p. 98 (English) and Evariste Levi-Provencal, *Seville musulmane au debut du XIIe sieck: Le traits d'Ibn Abdun sur la vie urbaine et les cops de metiers*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1947, p. 110 (French).

وعلى الرغم من أنَّ المالكية كانوا بشكلٍ عامٍّ أكثر تحفُّظًا بكثير من المذاهب السُّنِّية الأخرى فيما يتعلق بحكم ذبائح غير المسلمين؛ إلا أنَّ هناك القليلَ من الأدلة على أن =

ذلك، فإن المغزى الرمزي لهذا الموضوع في الخطاب الشرعي الإسلامي يتجاوز بكثيرٍ أهميتَه العملية[11]. تدور النقاشات حول لحوم غير المسلمين حول الآية

= هذه المعايير كانت تُتَرْجم باستمرارٍ إلى ممارسة اجتماعية، حتى في المناطق الخاضعة لسيطرة المذهب المالكي. ويمكن العثور على أدلة على عكس ذلك في الشعر الوعظي الذي قاله الفقيه المالكي أبو إسحاق الألبيري (ت 459هـ / 1067م)، الذي اشتكى من اليهود بقوله:

«وهـم يـذبـحـون بـأسـواقـنـا وأنـتـم لإطـريـفـهـم آكـلـون»

[(المترجم): الإطريف: اللحم المعيب الذي فيه عاهة، فلا يأكله اليهود].

حول مصطلح: «الإطريف»، انظر مناقشة السؤال الخامس لابن القيم فيما سيأتي.

النصُّ في:

Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant le moyen age*, Paris, Maisonneuve, 1881, vol. 1, p. lxvi. English translations: Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*, 2nd ed., Chicago, Open Court, 1993, p. 167-174; Moshe Perlmann, "Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada", in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 18 (1948-1949), p. 284-290, reprinted in Robert Chazan (ed.), *Medieval Jewish* 10.: *Studies from the Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, New York, Ktav, 1976, p. 162-168.

(11) حول هذا الخطاب انظر:

David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, Berkeley, University of California Press, forthcoming 2011, a revision of "Foreign Food: A Comparatively-Enriched Analysis of Jewish, Christian, and Islamic Law", Ph.D. diss., Columbia University, 2006.

يشكِّل هذا المقال مراجعَة وتوسيعًا لمادة الأطروحة المستبعدة من مخطوطة الكتاب. إنه لمن دواعي سروري أن أعترف مرة أخرى بالدعم المالي المقدم من جامعة كولومبيا، والمؤسسة التذكارية للثقافة اليهودية Memorial Foundation for Jewish Culture، والمؤسسة الوطنية للثقافة اليهودية National Foundation for Jewish Culture، ومؤسسة السيدة جايلز وايتينج Mrs. Giles Whiting Foundation، خلال مرحلة الأطروحة للبحث في هذا الموضوع. وحول أهمية الخطاب حول اللحوم غير الإسلامية، انظر أيضًا:

Muhammad Khalid Masud, "Food and the Notion of Purity in the Fatiiwa Literature", in: *Alimentacion de las culturas Islamicas*, Manuela Marin and David Waines (eds.), Madrid, *Agencia Espafiol de Cooperacion Internacional*, 1994, p. 89-110; Nurit Tsafrir, "The Attitude of Sunni Islam toward Jews and Christians as Reflected in Some Legal Issues", *al-Qantara*, 26 (2005), p. 317-328.

القرآنية: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المَائدة: 5](12). تعطي هذه الآيةُ، التي تبيح لجمهورها من المؤمنين (الذكور) الزواجَ من النساء من أهل الكتاب؛ تعبيرًا اجتماعيًّا معياريًّا عن تقارُب جميع أهل الأديان الذين أُنزلت عليهم كتبٌ أصلية، سواء أكانوا يهودًا أم مسيحيين أم مسلمين(13). يفهم فقهاءُ أهل السُّنَّة المعتبرون الآيةَ السابقة على أنها تنصُّ على أن اليهود والمسيحيين - بخلاف غيرهم من غير المسلمين - مُؤهَّلون للقيام بعملية ذبح الحيوانات، وهي الممارَسة التي تُعتبر من الشعائر التي يُذكَر اسمُ الله عليها(14). يوظِّف هؤلاءِ

(12) تتبع الاقتباسات القرآنية ترجمةَ نسيم داود: Nessim J. Dawood, *The Koran with Parallel Arabic Text*, London, Penguin, 1993، وجميع الترجمات الأخرى في هذا المقال هي من المؤلف.
(المترجم): من الواضح أن هذه الملاحظة للقارئ غير العربي.

(13) حقيقة أن الزواج المختلط دينيًّا جائزٌ للرجال المسلمين فقط، يعطي بدوره توضيحًا اجتماعيًّا لتفوق المسلمين على أهل الكتاب، على الرغم من التقارُب. وكما يلاحظ يوهانان فريدمان Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion*, p. 161, فإنّ «زواجَ المسلمة من الرجل غير المسلم ينتج عنه تناقض غير مقبول بين السيادة التي يجب أن تتمتع بها المرأة بحكم كونها مسلمة، وخضوعها الزوجي الذي لا مفر منه لزوجها الكافر». فالزواج من الرجال المشركين في المقابل محرَّم قطعيًّا (سورة البقرة: 221).

(14) إن ممارسة التضرُّع باسم الله أثناء عملية الذبح تشهد بها مصادر الشرق الأدنى لدى اليهودية والمسيحية وكذلك الإسلامية، لذا فإنّ افتراض الفقهاء أن الجزارين غير المسلمين يقدِّمون شكلًا من أشكال الذِّكر لاسم الله هو افتراضٌ معقول. يكفي مثالان: ينصّ عهد توسفتا (توسفتا براهوت) 6: 11 (من القرن الثالث الميلادي، ولكنه يعكس ممارسة يهودية ربانية مستمرّة حتى يومنا هذا) على أن الذابح يجب أن يتلو البركة «طوبى [أنت، أيها الرب إلهنا، الأبدي. الملك الذي قدَّسَنا بوصاياه، يعطينا الوصايا] الخاصّة بفعل الذبح». يذكر الأسقف السّرياني الأرثوذكسي غريغوريوس بارهبرايوس (ت 1286م) أن الممارسة المسيحية الصحيحة لذبح الحيوانات تشمل الدعاء «باسم الله الحي». Gregorius Barhebraeus, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, ed. Paul Bedjan, Lipsie, Harrassowitz, 1898, p. 461. للاطلاع على مناقشة نص بارهبرايوس‌عن ذبح الحيوانات وطبيعة علاقتها بنظائره لدى المسلمين، انظر: =

الفقهاءُ إباحةَ لحوم اليهود والمسيحيين كعلامةٍ تميِّزُ أهل الكتاب عن غيرهم من غير المسلمين. وأما الشيعة الذين يرفضون الأهمية المعيارية للصِّلَات بين الإسلام والديانات الأخرى؛ فإنهم لا يميِّزون بين الطعام (أو إمكانية الزواج) للأنواع المختلفة من غير المسلمين. يعتبر معظم الشيعة ذبحَ غير المسلمين للحيوانات غيرَ مباحٍ، ويفسِّرون الآية السابقة من سورة المائدة على أنها إشارةٌ فقط إلى «الفاكهة والحبوب»، أي المواد الغذائية التي لا تتأثَّر بمعتقدات وممارسات الذين يُعِدُّونها. تعكس هذه الآراءُ المتباينة فيما يتعلق بحُكم لحوم غير المسلمين، وكذلك الاختلافات الأكثر دقة التي قدَّمها مختلف الفقهاء؛ أفكارَ مؤيديها فيما يتعلق بطبيعة غير المسلمين أنفسِهم ووضعهم النسبي.

الأسئلة المعيارية التي تناولها الخطابُ السُّنِّيُّ حول لحوم غير المسلمين

ينشأ سؤالان بطبيعة الحال من إعلان القرآن أن «طعام الذين أوتوا الكتاب من قبلكم حلٌّ لكم»: ماذا يقصد القرآنُ بكلمة «الطعام»، ومن هم «الذين أوتوا الكتاب»؟ هذه الأسئلة التعريفية لا تحدِّد فقط المضامين المعيارية لآية (المائدة: 5)، ولكن أيضًا طبيعةَ العلاقة بين الإسلام من ناحيةٍ واليهودية والمسيحية من ناحية أخرى. يخصِّص معظمُ الفقهاء والمفسرين من أهل السُّنَّة اهتمامَهم بشكلٍ أساسٍ أو حصريٍّ لهذين السؤالين. المثال النموذجي في هذا المجال هو فتوى لـ ابن تيمية، والتي تقدِّم أساسًا قيِّمًا يمكن مقارنة كتاب: أحكام أهل الذمة على أساسها. وعلى حدِّ علمي فإنّ هذه الفتوى هي المناسبة الوحيدة التي تناول فيها ابن تيمية موضوع لحوم غير المسلمين[15].

= David M. Freidenreich, "Fusion Cooking in an Islamic Milieu: Jewish and Christian Jurists on Food Associated with Foreigners", in: *Border Crossings: Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages*, David M. Freidenreich and Miriam Goldstein (eds.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, forthcoming.

(15) ابن تيمية، رسالة غير معنونة، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن، الرياض، 1381- 1386هـ/ 1962- 1967م، أعيدت =

يعلن ابن تيمية بشكل قاطع أن آية (المائدة: 5) تُجيز للمسلمين أكلَ لحوم الحيوانات المذبوحة من اليهود والنصارى (ذبيحة اليهود والنصارى)، وينقض زعم الشيعة أن لفظ «الطعام» الوارد في هذه الآية يشير فقط إلى الفاكهة والحبوب. وباستخدام الحجج المستندة على أدلة القرآن نفسِه، والسُّنَّة، وإجماع الصحابة؛ يوضح ابن تيمية أن التفريق بين أهل الكتاب وغيرهم من غير المسلمين يحمل أهميةً معياريةً في أن اللحم الذي ينتجه النوع الأول جائز في حين أن اللحوم التي أنتجها غيرهم محرَّمة. إن آية (المائدة: 5) تذكر تحديدًا الطعام الناتجَ عن فِعْلٍ لأهل الكتاب، لكنّ الفاكهة والحبوب لا تتطلب أيَّ نشاط بشري لتصبح صالحة للأكل، وهي مباحَةٌ بغضّ النظر عن الانتماء الديني لمالِكِها. لقد أكل النبيُّ صلى الله عليه وسلم لحمًا أعدَّه اليهود بعد غزوة خيبر، وأقرَّ عبد الله بن مغفّل (ت. 16هـ) عند فرَّ بكيسٍ [جِراب] فيه الأجزاء الدهنية من الحيوانات التي كان اليهود يذبحونها في تلك القلعة المحاصَرة[16]. وكان الصحابة الذين فتحوا سوريا والعراق ومصر يأكلون باستمرارٍ اللحومَ التي ذبحها اليهود والمسيحيون، ولكنهم امتنعوا عن اللحوم التي ذبحها الزرادشتيون [المجوس]، مما يدل على دقة التفسير السُّنِّي للآية القرآنية موضوع البحث[17].

= طباعته: الرباط، مكتبة المعارف، [حوالي 1980م]، المجلد 35، ص: 212-233. توجد هذه الفتوى أيضًا في: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988م، 4: 22-46؛ دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ/ 1984م، 3: 13-25.

(16) تردُ روايات عن استعداد النبي لأكل اللحوم من يهود خيبر وإباحتها في جميع كتب الحديث السنية الرئيسة، ويمكن الوقوف على إحصائيات واسعة لهذه الروايات في: عبد الملك بن هشام (توفي حوالي 218هـ/ 833م)، سيرة النبي، تحقيق: محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الجمهورية، 1391هـ/ 1971م، 3: 450-453؛
Alfred Guillaume, (trans.), *The Life of Muhammad A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 516.

(17) ابن تيمية، رسالة غير معنونة، مجموع الفتاوى، 35: 213-218.

ومع ذلك فإنَّ تركيزَ فتوى ابن تيمية لم يكن منصبًّا على مسألة ما إذا كانت آية (المائدة: 5) تُشير إلى اللحوم. بدلاً من ذلك سُئِل ابن تيمية أن يتناول خلافًا داخليًّا سنيًّا بشأن مسألة من يُصنَّف على أنه من «الذين أوتوا الكتاب» بحيث يكون ذبحهم للحيوانات (الذكاة أو التذكية) مباحًا ويجوز للمسلين أكله للاستهلاك الإسلامي. فقد قال الشافعية، مع ملاحظة أن آية (المائدة: 5) تبيح الزواج من «الذين أوتوا الكتاب من قبلكم»؛ إن هذه الآية تقصد فقط اليهود والمسيحيين الذين كان أتباعهم من أتباع هذه الأديان قبل الوحي بالقرآن. ووفقًا لهذا المنطق فإن الأشخاص الذين اعتنقوا هذه الأديان لاحقًا وأحفادُهم، لا يجوز للمسلمين الزواج منهم، ولا يجوز لهم ذبح اللحوم نيابة عن المسلمين. وخلافًا لذلك يرى جميع الفقهاء تقريبًا من المذاهب السُّنية الأخرى أنَّ كلَّ من ذَبح من اليهود أو المسيحيين، ولو كانوا اعتنقوا هذه الأديان لاحقًا أو أحفادُهم؛ يصحُّ ذبحُهم الحيوانات. تستدلّ هذه المذاهب بالآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [المائدة: 51]، ليثبت صحة التحوُّل إلى اليهودية أو المسيحية حتى بعد نزول القرآن. وبالإضافة إلى الاستدلال بالنصوص القرآنية فإن الفقهاء الخائضين في هذا البحث حول إباحة ذبائح الداخلين في اليهودية أو المسيحية قد بحثوا الحديثَ المتعلق بقبيلة تَغْلِب. لقد اعتنق أفراد هذه القبيلة العربية المسيحيةَ بعد زمن عيسى، ولكن قبل عصر محمد صلى الله عليه وسلم. استدلَّ الشافعية بقولٍ لـ علي بن أبي طالب (ت 40هـ / 660م) يمنع فيه أكلَ لحوم ذبائح تغلب، وتستدل المذاهب الأخرى بالأحاديث المعارِضة، وترى أن قول عليّ يصدُق فقط على الذين لم يعتنقوا المسيحيةَ حقًّا[18]. أما ابن تيمية فبعد استقراء هذه الأقوال فإنه

---

(18) انظر: محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ/ 820م)، كتاب الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1422هـ/ 2001م، 3: 605، انظر أيضًا: 6: 17-18. لمزيد من التفصيل حول رأي الشافعية حول ذبائح اليهود والمسيحيين انظر: يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ/ 1277م)، =

يقدِّم استدلالًا قويًّا وطويلًا عن سبب عدم أهمية تاريخ التحاق الشخص بأهل الكتاب من الناحية الشرعية. ومن ثَمَّ يقول ابن تيمية بصحة ذبائح جميع اليهود والمسيحيين بغضِّ النظر عن نَسَبِهم، خلافًا لغير المسلمين الآخرين(19).

أسئلة ابن القيم حول لحوم غير المسلمين

إنّ إجابات فقهاء أهل السُّنّة على أسئلة التعريف القياسية حول لحوم غير المسلمين تُثبِت التقارُبَ بين المسلمين وبعضِ أهل الكتاب على الأقل، وهنا سيصِرُّ ابن تيمية على التقارب مع كلّ أهل الكتاب وليس بعضهم. ومع ذلك يُبدِي ابن القيم القليلَ من الاهتمام بهذه الأسئلة في مناقشته حول ذبائح غير المسلمين. وفي حين خصَّص ابن تيمية صفحةً بعد صفحة ليبحث حكم ذبائح قبيلة تغلب وغيرها من ذُرّية الداخلين في اليهودية والمسيحية؛ ردَّ ابن القيم الأمرَ بجملةٍ واحدة: «أما نصارى بني تغلب ففيهم روايتان، وهما قولان للصحابة رضي الله عنهم»(20).

= روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م، 5: 474-475. يفرِّق هذا المعاصر الأكبر لابن تيمية بين أحفاد اليهود والمسيحيين الأصليين، وأحفاد الذين اعتنقوا الديانتين بعد فسادهما (التبديل)، وأحفاد الذين اعتنقوهما بعد الإسلام (النسخ). للاطلاع على مناقشة تمثِّل مناقشة الحنفية للموضوع انظر: أحمد بن علي الجصاص (ت 370هـ/ 981م)، أحكام القرآن، دون تحقيق، إسطنبول، دار الخلافة العليّة، 1336-1339هـ/ 1917- 1920م، 2: 322-324. بحث المالكية المسألةَ بانتظام أقل من نظرائهم الحنفية والشافعية، انظر كمثالٍ على ذلك: محمد بن أحمد القرطبي (ت 671هـ/ 1272م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، القاهرة، دار الحديث، 1414هـ/ 1994م، 6: 80 في تفسير آية سورة المائدة. يذكر ابن تيمية أن فقهاء الحنابلة قبله كانوا مختلفين في هذه المسألة.

(19) ابن تيمية، رسالة غير معنونة، مجموع الفتاوى، 35: 212-213. للوقوف على مناقشة أوسع حول الوضع الشرعي للمتحوِّلين إلى اليهودية والمسيحية، انظر:
Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion*, p. 60-69.

(20) ابن القيم، الأحكام، 1: 248. وبدلًا من ذلك، يبحث ابن القيم حكم الداخلين في =

يحلّل ابن القيم الأحكام المتعلقة بذبائح غير المسلمين ليس لإثبات وجود تقارب بين المسلمين وأهل الكتاب - وهو أمر مُسَلَّمٌ به - ولكن من أجل توضيح الأساس العَقَدي لهذا التقارب: ما الذي يجب أن يؤمن به الذابح من اليهود والمسيحيين ويمارسه لضمان معاملة لحومهم على أنها مماثلة للحوم الذابح من المسلمين؟ إنّ أحكام أهل الذمة ليس أول أطروحة فقهية تبحث في مسألة لحوم غير المسلمين، على الأقل جزئيًّا من هذا المنظور، لكنه أول كتاب سُنِّيّ يقوم بذلك بشكل منهجي. يعكس الدور الهام الذي لعبه علم الكلام في بحث أحكام ذبائح غير المسلمين؛ اعتناقَ ابن القيم للمفهوم التيمي القائل إن الاعتقادَ والفقه متشابكان بطبيعتهما[21]، إلا أن ابن تيمية نفسه لم يتطرق لمسائل الاعتقاد في فتواه في ذبائح غير المسلمين. يفتح ابن القيم آفاقًا جديدة من خلال القيام بذلك.

إن التناقض بين الأطروحة التي يقدِّمها الأحكام وأطروحة الشيعة التي تعالج أيضًا مسألة ذبائح غير المسلمين من منظور عقَدي؛ هو أمر لافتٌ بشكلٍ خاص. فحَوْلَ تحريم ذبائح أهل الكتاب يقول محمد بن محمد المفيد (ت 413هـ/ 1022م) إن اليهود والمسيحيين لا يستطيعون ذِكْرَ اسم الله بصورةٍ صحيح لأنهم لا يعرفون الله ولا المشيئة الإلهية حقًّا. وبحسب المفيد فإن أهل الكتاب يماثِلون المشركين في كفرهم، ومن ثَمَّ فإن ذبحهم للحيوان باطل[22].

= اليهودية والمسيحية وذريتهم في سياق الأحكام المتعلقة بالجزية، الأحكام، 1: ص: 65-75، وهناك يقدم مناقشةً موازية لمناقشة ابن تيمية، لكنه لا يركز على مسألة الذبح واللحوم.

(21) John Hoover, *Ibn Taymiyya's Theology of Perpetual Optimism*, Leiden, Brill, 2007, p. 19-69. See also Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention", in: *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.), Karachi, Oxford University Press, 2010, 191-226;

ممتنّ للمؤلف لمشاركته هذا المقال معي وهو مسوَّدة.

(22) محمد بن محمد المفيد، تحريم ذبائح أهل الكتاب، مؤسسة الشيخ المفيد، قم، =

يستهدف ابن القيم هذه الحجة بشكلٍ مباشر في مقدمة الفصل في الأحكام، حيث ينقض حجة الشيعة القائلة إنَّ مثل هذه اللحوم محرَّمةٌ قطعًا. وبالإضافة إلى تكرار الحجج التي قدَّمها ابن تيمية وغيره من فقهاء أهل السُّنَّة، يؤكد ابن القيم على نقض الادعاء بأنه لا يصح من الذابح من اليهود والمسيحيين ذِكْرُ اسم الله لأنهم يفتقرون إلى المعرفة السليمة بالله. يقول: «إنهم يعرفون أنه خالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم، وإن جهِلوا بعضَ صفاته أو أكثرها، فالمعرفة التامة ليست بشرطٍ لتعذُّرها، وأصل المعرفة معهم»[23]. من الواضح أن ابن القيم يحدِّد المعتقداتِ الأساسية المشتركة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين من حيث صلتها بذبح الحيوان بغرض أكل لحمه: خلق الله العالم وجميعَ من فيه، ورزق الله للجميع، وتحديد الله لآجال جميع المخلوقات. وكما سنرى يَشْرَع ابن القيم في مطالبة الذابح من اليهود والمسيحيين باعتناق العديد من المعتقدات الإسلامية، عن الله ونواهيه أيضًا على وجه التحديد.

إن رغبة ابن القيم في تعريف الأرثوذوكسية [الإيمان القويم] اليهودية والمسيحية بمصطلحاتٍ إسلامية، دون اعتبار لما قد يقوله اليهود والمسيحيون أنفسُهم حول هذا الموضوع؛ هي ما تشكِّل المناقشة حول حكم لحوم غير

= المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1993م، المجلد 43؛ يمثِّل هذا الكتاب المعايير الشيعية الإمامية الكلاسيكية فيما يتعلق بذبائح غير المسلمين، وهي المعايير التي أشرحُ تجليها في: «لوازم الكفر: حيث استلزم ذلك ظهورَ معايير شيعية مختلفة فيما يتعلق بلحوم غير المسلمين ونجاستهم»، *Islamic Law and Societ* 18.1, forthcoming, 2010. يظهر من هذا الفصل في كتاب الأحكام أن ابن القيم على دراية بحجج المفيد، ولكن لا يمكن تحديد المصدر الدقيق لهذه المعرفة. إن الاهتمام بدرجة المعرفة العقدية التي يملكها من يذبح الحيوانات لأجل الممارسة الطقسية الصحيحة؛ قد ورد أيضًا في المصادر اليهودية القرَّائية في العصور الوسطى، انظر:
Daniel Frank, "A Karaite *Shehitah* Controversy in the Seventeenth Century", in: *Be' erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Jay M. Harris (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005, p. 69-97.

(23) ابن القيم، الأحكام، 1: 247.

المسلمين. ففي حين كانت الأسئلة القياسية التي تناولها ابنُ تيمية وغيرُه من فقهاء أهل السنة تحدِّد العلاقةَ بين الإسلام والديانات السماوية الأخرى، طرح ابنُ القيم خمسة أسئلة تستكشف محتوى تلك الأديان من حيث صلتُها بفِعْل ذَبْحِ الحيوانات. السؤالان الأولان يتناولان مسألة الذِّكْر (التسمية) التي ينطق بها الذابح أثناء الذبح، (1) ماذا لو ترك الذابح هذه التسمية إهمالًا؟ (2) ماذا لو تعمَّد الذابح ذكر شيءٍ آخر غير الله؟ إنّ السؤال الأول تمهيديٌّ للثاني، ويستخدمه ابن القيم كوسيلة لمناقشة ما إذا كان الذابح المسيحي يمكنه بشكل شرعي استخدام مثل هذه التسميات: «باسم المسيح» مثلًا. تعالِج الأسئلة الثلاثة المتبقية بطرقٍ مختلفةٍ حقيقةَ أن أحكام الأطعمة الخاصة باليهودية أكثر تقييدًا من تلك المفروضة على المسلمين: (3) هل يجوز للمسلمين أن يأكلوا لحم حيوان مباحٍ للمسلمين، ولكنه محرَّم على اليهود إذا كان الذابح يهوديًّا (4) عندما يذبح اليهودي حيوانًا مباحَ الأكل لدى اليهود، هل يجوز للمسلمين أن يأكلوا الأجزاء الدهنية من ذلك الحيوان، وهي أجزاء محرَّمة على اليهود؟ (5) إذا اكتشف جزار يهودي أن الذبيحة غير مباحَة الأكل على اليهودي بسبب عيبٍ في الرئة أو ما شابه، فهل يجوز للمسلم أن يأكل لحومها؟ يستخدم ابنُ القيم هذه الأسئلة الثلاثة لتحديد نطاق أحكام الأطعمة اليهودية، وهي الأحكام التي يجب أن يلتزمها الذابح اليهودي حتى يجوز أكل لحومه للمسلمين[24].

السؤالان 1-2: تعريف اللاهوت المسيحي الأصيل

يُثبت ابن القيم في ملاحظاته التمهيدية أن اليهود والمسيحيين يمتلكون معرفةً كافية عن الله لذِكْر اسم الله بشكل صحيح على الذبح. ولكن ماذا يحدث إذا أغفل اليهودي أو المسيحي التسميةَ بالخطأ؟ لا يتبنَّى ابن القيم أيَّ قولٍ في

(24) يصوغ ابن القيم جميعَ الأسئلة الخمسة على أنها تشير إلى «هم»، أي أهل الكتاب ومع ذلك يتضح من الموضوع ومن بعض الأقوال التي يستشهد بها ابن القيم أن هذه الأسئلة بعضها يشير إما إلى المسيحيين وبعضها إلى اليهود.

هذه المسألة، ويكتفي باستعراضٍ موجَزٍ لأربع إجابات مختلفة. يقول ابن القيم إنّ من الفقهاء الذين يبيحون الذبائح التي يترك عليها المسلمون التسميةَ عليها نسيانًا من يطبّق التساهُلَ نفسَه مع اليهود والمسيحيين، ويرى البعض الآخر منهم أن ذلك لا ينطبق عليهم. ويوضح ابن القيم أن أولئك الذين يقولون بالقول الثاني يؤمنون أنه يمكن للمرء أن يفترض أن المسلمين لديهم العلم بالله دائمًا في قلوبهم، على عكس غير المسلمين. وأمّا أولئك الذين لا يتساهلون مع الذابح المسلم في نسيان التسمية فإنهم يطبقون القسوة نفسَها على غير المسلمين أيضًا، في حين يرى بعضٌ من هؤلاء، ويالِلمفارقة، مزيدًا من التساهل مع اليهود والمسيحيين. قد يعكس هذا القولُ الأخير، الذي لم يشرحه ابن القيم، الاعتقادَ الذي صرَّح به مرارًا بأن آية (المائدة: 5) التي تبيح لحوم اليهود والمسيحيين قد حلّت محلَّ الآيات القرآنية التي تشترط ذِكرَ اسم الله[25]. لا يحدّد ابن القيم أسماء القائلين بهذه الآراء المختلفة، مما يجعل من المستحيل تحديد مصادره بيقين. إنّ الآراء التي تطبِّق معايير مختلفة على الأنواع المختلفة من الذابحين معقولةٌ، ولكن لا شهادةَ لها في الأعمال السابقة على حدٍّ علمي، ويبدو أن ابن القيم يقدِّم هذه الأقوال في السياق الحالي من أجل الشمولية المفاهيمية فحسب[26]. ربما اختار ابن القيم عدم تقييم مزايا هذه الآراء لأن لا

(25) ابن القيم، الأحكام، 1: 248-249.

(26) يذكر نوريت تسافرير Nurit Tsafrir, "Attitude of Sunni Islam", p. 317-326، أنَّ معظم المراجع السُّنية تبيح باللحوم التي يذبحها المسلمون مع نسيان التسمية، وأن الكثير منهم (ومنهم الحنفية: نصر بن محمد أبو الليث السمرقندي [توفي أواخر القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي]، وعلي بن أبي بكر المرغيناني [ت 593هـ / 1197م]، والحنابلة: عبد الله بن أحمد بن قدامة [ت 620هـ / 1223م])، قد طردوا هذه الإباحةَ إلى حكم نسيان اليهود والنصارى. وبالمثل توجد بعضُ الأقوال المتساهلة لدى: عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 211هـ / 827م)، المصنَّف، تحقيق: حبيب الرحمن العظمي، جوهانسبرغ، المجلس العلمي، (1983م)، 6: 119، حديث رقم (10183)، ومحمد بن جرير الطبري (ت 310هـ / 923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن [تفسير الطبري]، تحقيق: محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، =

شيء فيها يتعلق بجوهر اليهودية أو المسيحية وهي بؤرة معالجة ابن القيم لمسألة لحوم غير المسلمين.

يبدي ابن القيم اهتمامًا أكبر بكثير بمسألة ما إذا كان يجوز للمسلمين أن يأكلوا لحومًا لحيوان تعمَّد الذابح غير المسلم أن يذكر عليه غيرَ اسم الله، وهو الأمر الذي يتناقض مع عقيدة التوحيد الإسلامي: فهل ينبغي على الفقهاء الذين يُجيزون لحومَ أهل الكتاب أن يبيحوا ذلك في هذه الحالة أيضًا؟ إنّ المثال الأساسَ لمثل هذه التسمية هي «باسم المسيح»، لكن كتاب الأحكام يحتوي أيضًا على إشاراتٍ إلى ممارسات ذَبْحِ الحيوانات المرتبطة بالأعياد والجنازات غير الإسلامية، بالإضافة إلى تلك التي تقال فيها تسمياتٌ مثل «جرجس» أو «الزهرة»[27]. ينقل ابن القيم ما يقرب من عشرين روايةً حول هذا الموضوع،

= القاهرة، دار المعارف، (1961م)، 12: 88، في تفسير (الأنعام: 121). ويُعتبر علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت 456 هـ / 1064م) أبرز المعارضين لإباحة اللحوم التي ذُبِحت من غير تسمية نسيانًا، سواء أكان الذابح مسلمًا أو غير مسلم. وينسب إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774هـ / 1373م) هذا الرأي إلى قليل من الحنابلة والمالكية أيضًا. حول إصرار الظاهري على ذِكْر الذابح لاسم الله، انظر أيـضًـا: Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, Wolfgang Behn (trans.), Leiden, Brill, 1971, p. 71-72. لا يورِد تسافرير أيّ قول لمذهب أو فقيه معروف يجعل الذابح اليهودي أو المسيحي على مستوى مختلف عن المسلمين فيما يتعلق بالتسمية، ولم أجد أي تصريحات صريحة بهذا المعنى في بحثي الخاص.

(27) من المحتمل أن يكون ذِكْر ابن القيم للتسمية باسم الزهرة نابعًا من معرفته بكتاب: الإرشاد لـ ابن أبي موسى الهاشمي (ت 428هـ / 1037م)، والذي فيه أن أحمد بن حنبل (ت 241هـ / 855م)، إمام المذهب الحنبلي، أوصى بتجنُّب اللحوم التي يسمَّى عليها بهذه التسمية. ينقل ابن القيم جزءًا مختلفًا من الفقرة نفسها لاحقًا كما سنورد في هذا البحث (انظر الهامش: 36 لاحقًا). يذكر أحمد بن محمد النحاس،الناسخ والمنصوح، الكويت، مكتبة الفلاح، (1988م)، ص: 363-364، في تفسير آية (المائدة: 5) أن عددًا من الصحابة والخلفاء أباحوا ذبائح النصارى ولو قالوا عليها: «بسم جرجس» على الرغم مع عدم صحة هذه التسمية. يُفترض أن «جرجس» المعنيّ هو القديس جورج الشهيد الكبير George Megalomartyros الذي قرَّبت جماعة مسيحية =

مشيرًا إلى أنّه استمدَّ معظمَها من كتاب: أحكام القرآن للفقيه المالكي القديم من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي: إسماعيل بن إسحاق الجهضمي[28].

تتراوح الآراء التي عبّر عنها هؤلاء الفقهاء، والتي تعكس الطيفَ الواسعَ للفِكر السُّنّي حول هذا الموضوع؛ بين التحريم المطلق لهذه الذبائح فالقول بكراهتها إلى إباحتها تمامًا. وكما يشرح ابن القيم في عبارةٍ موجزةٍ: «قال المبيحون: هذا من طعامهم، وقد أباح الله لنا طعامهم من غير تخصيص، وقد علم سبحانه أنهم يسمون غير اسمه. قال المحرمون: قد صرح القرآن بتحريم ما أهل به لغير الله، وهذا عام في ذبيحة الوثني والكتابي إذا أهل بها لغير الله»[29].

بالإضافة إلى تقديم خلاصة وافية للآراء المتنوعة حول هذا الموضوع، يحتوي كتاب: أحكام أهل الذمة على تحليل ابن القيم الأصيل والحاسم لما يراه جوهرَ هذه الاختلافات في الرأي حول مسألة ذبائح غير المسلمين. إن

= واحدة على الأقل الكباشَ لأجله؛ انظر: Andrew Sharf, "Animal Sacrifice in the Armenian Church", *Revue des etudes Armeniennes*, 16 (1982), p. 449, reprinted *in Jews and Other Minorities in Byzantium*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1995. لست على دراية بأدلّةٍ في الأدبيات المسيحية تدلُّ على أن المسيحيين كانوا يذكرون اسم المسيح بدلاً من اسم الله عند ذبح الحيوانات (انظر: الهامش 14)، إلا أنّ الفقهاء المسلمين تصوروا أن هذا الأمر واقعٌ ومُلِحٌ بكثرة.

(28) ابن القيم، الأحكام، 1: 249-253. لا تتضمن طبعة عامر حسن صبري لكتاب الجهضمي (بيروت، دار ابن حزم، 2005م) على أية مناقشة حول هذه المسألة. كذلك نقل ابن القيم عن كتب: المحرر لـ مجد الدين عبد السلام ابن تيمية (ت 652هـ / 1254م)، جدِّ شيخِ ابن القيم، وقدَّم عدةَ روايات لأقوال منسوبة لـ أحمد بن حنبل دون ذكر للمصدر المباشر.

(29) ابن القيم، الأحكام، 1: 253. يعتبر ابن القيم القولَ بالكراهة لأمر ما مساويًا للقول بالحرمة، على الرغم من أنه يقرُّ في موضع آخر في ذلك الفصل (1: 258) أن بعض الفقهاء يعتبرون الكراهة درجة مستقلة من الأحكام بين الإباحة والحرمة. [(المترجم): مقصود ابن القيم أن بعض الفقهاء من السلف خصوصًا يطلقون الكراهة ويريدون الحرمة، وهذا معروف في كلام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ويكون تعيين المقصود إما بالكراهة الاصطلاحية أو الحرمة؛ بالسياق أو القرائن].

إشكال إباحة تسمية غير المسلمين، وفقًا لابن القيم، يتلخص في مسألة كيفية تفسير الآيات القرآنية المتعارضة [في الظاهر]. يقدم ابن القيم صيغتين لهذا التعارض: (1) هل إباحة «طعام الذين أوتوا الكتاب» (المائدة: 5) تقيِّد مطلقَ تحريمِ «ما أهل لغير الله به» (المائدة: 3، مع محرمات أخرى) أم لا؟ (2) هل ينبغي للمرء أن يفهم الإباحة الواردة في (المائدة: 5) على أنها تخصيص لعموم التحريم الوارد في (المائدة: 3)، أم يجب فهم هذا التحريم على أنه تخصيص لعموم إباحة ذبائح اليهود والمسيحيين؟ وفي استخلاص من نزاع طويل بين فقهاء أهل السُّنة وصولاً إلى سؤال كيفيةِ فهم العلاقة بين الآيات القرآنية؛ أظهر ابن القيم مرة أخرى توافُقَه مع منهج ابن تيمية في الفقه، والذي يتجنب التفكير القياسي لصالح التطبيق المباشر لنص القرآن كلما أمكن ذلك[30].

يجادل ابن القيم بقوة في أن أحكام القرآن حول التسمية على الذبيحة تنطبق على ممارسات ذبح الحيوان التي يفعلها اليهود والمسيحيون (أي: الاحتمال الثاني في صياغته الثانية للإشكال). ويذكر إلى أنّ أكْلَ الطعام المذبوح على غير اسم الله هو أعظم محرَّمٍ متعلق بالأطعمة ذكره القرآن، وهو ذروة قائمة المحرَّمات من الطعام، وهو مستقبح استقباحًا عامًا لدى المسلمين. إنه لا يجوز للمسلمين أكل لحم الخنزير الذي ذبحه المسيحيون، فالأحرى أنه يجب عليهم الامتناع عن الذبائح التي ذُكر عليها غير اسم الله! وفي سياق مناقشته يطرح ابن

(30) انظر: Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought", p. 193-199. كما أن فتوى ابن تيمية بخصوص ذبائح غير المسلمين تتفهم الخلاف حول أحفاد الداخلين في المسيحية واليهودية متأخرًا، أولًا وقبل كل شيء؛ بناء على معنى آية (المائدة: 5). لم يكن ابن تيمية، بالطبع، هو الفقيه الإسلامي الوحيد الذي يفهم الخلافاتِ بين الفقهاء على أنها نابعةٌ من اختلاف تفسير آيات القرآن. فـ الطبري، على سبيل المثال، يتفهم الخلافَ حول اللحوم التي يذبحها المسيحيون العرب بالطريقة نفسِها. تفسير الطبري، 9: 573-575، (سورة المائدة: 5). وعلى النقيض من ذلك يبدو أن الفقهاء الأوائل الذين بحثوا حكمَ مثل هذه اللحوم كانوا يفعلون ذلك دون التفكير في آية (المائدة: 5).

القيم أيضًا مسألةَ أن التسمية بغير اسم الله تتعارض مع أحكام الأطعمة المفروضة على اليهود والمسيحيين معارضةً لا تقل عنها لدى المسلمين. ويوضح أن ذِكْرَ مثل هذه الأنداد هو تصريحٌ بالشِّرك والآلهة، ولهذا فإنه لا يمكن أن تكون ممارسة صحيحةً، بغضّ النظر عما قد يدَّعِي غير المسلمين[31].

على حدِّ علمي فإن ابن القيم هو أول فقيه مسلم يقول إنه يحرُم على المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء أن يطعموا الذبائح التي ذُكر عليها غير اسم الله. ففي حين يميز فقهاء الشافعية بين الذابحين المسيحيين الشرعيين وغير الشرعيين على أساس نَسَبهم؛ فإنّ ابن القيم يفعل ذلك على أساس لاهوتهم الاعتقادي: فالذابحون الذين يذكرون اسمَ الله وحده شرعيون، بينما الذين يذكرون اسم المسيح هم مسيحيون هراطقة منحرفون عن المسيحية الأصيلة بتبنيهم الوثنية وعبادة الأصنام. (تذكَّرْ أنّ ابن تيمية لم يميز بين الذابحين المسيحيين في فتواه). إن مبادئ «المسيحية الصحيحة» التي يذكرها الأحكام لا تُستمَدُّ بالطبع من مصادر يعتبرها المسيحيون ذات حُجّية، بل من القرآن ومصادر إسلامية أخرى.

الأسئلة 3-5: تحديد أحكام الأطعمة اليهودية الصحيحة

يعرّف ابن القيم «اليهودية الأصيلة» من خلال المصادر الإسلامية أيضًا. هذا المفهوم عن اليهودية متضمّن في أسئلة الأحكام الثلاثة المتعلقة باللحوم التي يذبحها اليهود والتي يعتبرونها أنفسُهم محرَّمةً: «المسألة الثالثة: إذا ذبحوا ما يعتقدون تحريمَه، كالإبل والنعام والبط وكل ما ليس بمشقوق الأصابع، هل يحْرُم على المسلم؟»[32]. يمنع الكتاب المقدس أكلَ الجِمَال والنعام والحيوانات ذوات الأرب غير مشقوقة الحوافر (أي التي ليست لها أصابع مقسَّمة)، إلا أنّه لا الكتاب المقدس ولا الأدب الربّاني يطبِّق هذا المعيارَ الأخير على الطيور، أو

(31) ابن القيم، الأحكام، 1: 253-256.
(32) ابن القيم، الأحكام، 1: 256.

يحرِّم أكلَ البط، والذي يعتبرُه جميعُ اليهود تقريبًا: كوشير kosher [أي: حلال][33]. ومع ذلك، لا يهتم ابن القيم بهذه المصادر اليهودية. يفترض أن اليهود يلتزمون - أو يجب أن يلتزموا - بالقيود الموجودة في الآية القرآنية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: 146]. تحرِّم هذه الآية، وفقًا لتفسيرٍ منسوب إلى مجاهد بن جبر (توفي حوالي 102هـ / 720م)؛ على اليهود أكلَ البط أو الأوز أو أي طير آخر «غير مشقوق الأصابع»[34]. في كلٍّ من أسئلته وأجوبته، يتناول ابن القيم على ما يسميه جيريمي كوهين Jeremy Cohen: «اليهودي الهرمنيوطيقي [التأويلي]»، والمقصود به التكوين المستمدّ من قِبَل المرجعيات غير اليهودية من

(33) تحظر بعض المرجعيات اليهودية القرَّائية أكلَ جميع الطيور غير المنصوص على أكلها صراحةً في الكتاب المقدس، ومنها البط، لكن هذه المرجعيات تحرِّم أيضًا الطيور غير المذكورة ذات الأصابع المقسّمة، مثل الدجاج، لذلك من الواضح أن ابن القيم وغيره من المؤلفين الإسلاميين الأربعون يتطرقون إلى هذا الموضوع لا يأخذون أحكام القرائين بعين الاعتبار. فيما يتعلق بآراء القرائين في إباحة الطيور، انظر:
Daniell.. Lasker, "Medieval Karaism and Science", in: *Science in Medieval Jewish Cultures*, Gad Freudenthal (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, forthcoming 2010.

ممتنٌّ للمؤلف لمشاركته مسوّدة هذا البحث معي.

(34) مجاهد بن جبر، تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، القاهرة، دار الفكر الإسلامي الحديث، 1410هـ/ 1989م، ص: 330، الهامش 1. ينقل عبد الملك بن حبيب (ت 238هـ/ 853م) في كتاب الواضحة، وهو من المصادر الأساسية في الفقه المالكي، تفسيرَ مجاهد محتجًا به. انظر: عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/ 995م)، النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيره من المهمات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1995م)، 5: 367. حول العلاقة - أو عدم العلاقة - بين أحكام الأطعمة اليهودية، والتصورات الإسلامية لأحكام الأطعمة اليهودية، انظر:
Ze'ev Maghen, *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, p. 146-160.

خلال تفسير نصوصهم المقدسة لخدمة أجندتهم التعريفية[35]. لا يصف ابن القيم أحكام الأطعمة التي يحترمها اليهود أو أنواع التسمية التي يقولها المسيحيون، بل يحدِّد الأعرافَ الدينية الأجنبية من خلال المصادر الإسلامية بالأحرى.

لقد حرَّم الله على اليهود، في سورة الأنعام (146) أطعمة غير منهيٍّ عنها لدى المسلمين. وبالنظر إلى أنّه يجوز للمسلمين - ابن القيم على سبيل المثال - أَكْلُ لحْمِ الإبل، في حين أنه يحرُم على اليهود؛ فهل يجوز للمسلم أن يأكل لحم الجمل إذا ذبحه اليهودي؟ يذكر ابن القيم أن محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ / 820م)، وأبا حنيفة النعمان بن ثابت (ت 150هـ / 767م)، وأحمد بن حنبل (ت 241هـ / 855م)، وأغلب أتباع مذاهبهم، قد ذهبوا لإباحة أكل لحم الإبل الذي يذبحه اليهودي. ومع ذلك، فإن ابن القيم نفسه يخالف قول الجمهور من أهل السُّنة وأكثر الحنابلة، حيث يحكم بأن لحم الإبل الذي يذبحه اليهود محرَّم. وهو يعتمد في رأيِه على رأي الفقيه الحنبلي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي (ت 428هـ / 1037م) الذي - كما يذكر ابن القيم - يؤيد رأي المالكية المعتمد في هذه المسألة[36].

يسوِّغ ابن القيم تحريم لحم الإبل المذبوح من اليهود بأنه ينتج بصورة قاطعةٍ من اجتماع ثلاث مقدمات واضحة. الأولى: أنّ الله حرَّم على اليهود أكل لحوم بعض الحيوانا، ومنها الإبل. ثبتت هذه الحقيقة بوضوح في سورة الأنعام (146). الثانية: يستمر هذا التحريم في السريان لأن سبب هذا التشريع، أي بغي اليهود، ما زال قائمًا بجلاء، كما يشهد على ذلك رفض اليهود المستمر

(35) Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999.

(36) ابن القيم، الأحكام، 1: 256، ناقلًا عن محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1410هـ/ 1998م، ص: 378. يتضمن كتاب النوادر لـ ابن أبي زيد القيرواني (انظر الهامش 34) مناقشة لهذه المسألة بصورة توازي ما في كتاب ابن القيم.

لقبول محمدٍ خاتم الأنبياء. الثالثة: وهي الأهم، أن من يذبح حيوانًا يعرف أنه محرم الأكل لا يمكن أن يقصد بهذا الذبح تذكيةَ الحيوان أو جعل لحمِه حلالًا مطعومًا؛ لأنّ الذابِح نفسَه يدرك استحالة هذا التحوّل. يؤكد ابن القيم أن النية أمر ضروري لصحة أي شعيرة، ولأن الذابح من اليهود لا يمكن أن ينوي ذلك الذبحَ أو الذكاة بطريقة صحيحة في جمَلٍ، ومن ثَمَّ فلا يجوز للمسلمين أكل اللحوم الناتجة عن هذا الفعل.

يذكر يوسف رابوبورت *Yossef Rapoport* أنّ «أسبقية النية» تشكِّل مبدأً مركزيًّا في فقه ابن تيمية[37]. وقد طبَّق ابن تيمية نفسه هذا المبدأ على مسائل مثل أحكام العقود، وأفعال العبادة وزيارة القبور. ولكنّ ابن القيم، في كتاب: الأحكام، أصبح أوّلَ فقيه سُنِّي يوسِّع هذا المبدأ ليشمل ذبح الحيوانات من غير المسلمين[38]. حيث إنه في المقابل يمنع الفقيه الحنبلي ابن أبي موسى الهاشمي وفقهاء المالكية، أكل لحم الإبل المذبوح من اليهود استنادًا على المقدمة الأولى فقط التي ذكرها ابن القيم، وهي أن مثل هذه اللحوم محرمة على اليهود أنفسهم.

كذلك تكمُن المقدمات الثلاث التي استخدمها ابن القيم في إجابته على السؤال البسيط نسبيًّا المتعلق بأنواع الحيوانات المحرمة على اليهود؛ تكمن أيضًا في ردوده على الأسئلة الأكثر تعقيدًا التالية. يقول السؤال الرابع: «إذا ذبحوا [اليهود] ما يعتقدون حِلَّه، فهل تحرُم علينا الشحومُ المحرَّمةُ عليهم؟»، حيث ينتقل إلى مسألة ما إذا كان فعل اليهودي بذبح الحيوان يجعله مباحًا بكامله أم

(37) Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought", p. 207-212.

(38) قد يكون ابن القيم متأثِّرًا في هذه النقطة بالفقيه الشيعي المفيد الذي بالإضافة إلى قوله بأن غير المسلمين غير قادرين على ذكر الله بصورة صحيحة بسبب نقصهم الديني فإنه يذكر أن الذابحين من غير المسلمين لا يعتبرون ذكر اسم الله على الذبيحة واجبًا. يبدو أن علاقة هذه الملاحظة هنا بناءً على ذلك: هي أن الذابح من غير المسلمين لا يمكن أن ينوي الوفاء بالواجب الإسلامي المتمثل في ذكر اسم الله على الذبيحة. انظر: المقنعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، (1990م)، ص: 579؛ إن عبارات المفيد حول هذا الموضوع تردّدها معظم المراجع الإمامية اللاحقة.

أجزاء معينة منه فقط[39]. يبحث المالكية هذه المسألة كثيرًا، وعادة ما يجيبون بالإيجاب، فيحرم على المسلمين أكُل الأجزاء الدهنية من الحيوانات التي يذبحها اليهود. وعلى النقيض من ذلك فإنّ فقهاء المذاهب السُّنّية الأخرى يُدخلون الأجزاء الدهنية ضمن الإباحة العامة للحوم اليهود، ويميلون إلى عدم البحث في حُكم هذه الأجزاء بشكل مباشر[40]. من الفقهاء غير المالكية الذين تناولوا هذه المسألة، بأي تفصيل، باستثناء ابن القيم؛ إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774هـ / 1373م)، وهو من تلاميذ ابن تيمية وابن القيم نفسِه. يصرِّح ابن كثير في كتابه: التفسير أن للمسلمين أن يأكلوا شحومَ الحيوانات التي ذبحها اليهود. ويذكر أن الحنفية والشافعية والحنابلة يقولون بهذه الإباحة، ويحتجّ لهذا الموقف في مقابل معارضة المالكية بتقديم حديثيْن صادفناهما في فتوى ابن تيمية. يذكر أحدُ الحديثين أكْلَ النبي صلى الله عليه وسلم للحوم التي أعدها يهودي بعد غزوة خيبر، في حين يروي الآخر أنّ النبي أقرَّ هروب عبد الله بن مغفل بجِراب يحتوي على أجزاء دهنية من الحيوانات التي ذبحها اليهود في تلك القلعة المحاصرَة[41].

في المقابل يذهب ابن القيم إلى أبعد الحدود - في حوالي عشر صفحات

---

(39) ابن القيم، الأحكام، 1: 257، تستمر مناقشة هذه المسألة حتى ص: 267.

(40) للاطلاع على آراء أهل السنة المبكرة في هذا الموضوع، انظر: أحمد بن محمد الطحاوي (ت 321هـ/ 933م)، اختلاف الفقهاء، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، إسلام اباد، معهد الأبحاث الإسلامية، (1971م)، ص: 73-74. ثمة مناقشة مستفيضة لرأي المالكية في هذه المسألة مع النقل عن الفقهاء المالكية المتقدمين لدى: أبي الوليد محمد بن رشد (الجد، ت 520هـ/ 1126م)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد الحاجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، [1405هـ]- 1408هـ/ 1984- 1987م، 3: 366-368.

(41) إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، [1396هـ]/ 1966م، 2: 501- 503.

من المطبوع - ليثبت أن الأجزاء الدهنية من الحيوانات التي يذبحها اليهود محرَّمة على المسلمين. ومرة أخرى، يُظهر ابن القيم استعداده للابتعاد عن القول السائد لفقهاء أهل السُّنَّة بشكلٍ عام، وفقهاء الحنابلة بشكل خاص، لصالح رأيٍ تبنَّاه فقهاء المالكية في المقام الأول. ومرة أخرى أيضًا، يبدأ ابن القيم مناقشته بتقديم أوراق اعتماد حنبلية لهذا الرأي، من خلال أحمد بن حنبل نفسه، حيث إنه كما يقول ابن القيم قد حرَّم أكل شحوم الحيوانات التي ذبحها اليهود، على الرغم من أن معظم أتباعه قد أباحوها[42]. كما اختار ابن القيم أن يغلق الباب ليس أمام أحد أصحابه الحنابلة، ولكن بالأحرى أمام العدوّ النموذجي للمالكية: علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ / 1064)[43]. تكشف آراءُ ابن حزم وابن القيم في مسألة شحوم لحوم اليهودي عن تصوراتهما المختلفة تمامًا لأحكام الأطعمة عند اليهود.

يعامل ابنُ القيم ابنَ حزم، المتحدث الرئيس باسم الظاهرية، باعتباره الممثِّل النموذجي لأولئك الذين يبيحون أكل الأجزاء الدهنية من ذبائح اليهود. إنّ عرْضَ ابن القيم للحُجَج التي قدّمها الفقهاء المبيحون يتكوَّن بالكامل من اقتباسات وإعادة صياغة، دون عزوٍ في الغالب، من كتاب المحلَّى لـ ابن حزم[44]. يرى ابن حزم أن إباحة القرآن لـ «طعام الذين أوتوا الكتاب» يجب أن

---

(42) ابن القيم، الأحكام، 1: 257-258.

(43) حول إلمام ابن القيم بمؤلفات ابن حزم عمومًا، وأعمال الجدلية ضد المسيحيين خصوصًا، انظر:

Abdelilah Ljamai, *Ibn Hazm et la polimique Islamo-Chretienne dans l'histoire de l'Islam*, Leiden, Brill, 2003, p. 183-190.

(44) قارن بين: ابن القيم، الأحكام، 1: 259- 260، وابن حزم، المحلَّى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، (1988م)، 6: 143 -144، (كتاب التذكية، الفقرة 1059). لم يلاحظ صبحي الصالح، الذي أعتمد على تحقيقه لكتاب الأحكام، ذلك الارتباط بين هذين الكتابين. تشير الإحالات الآتية إلى ابن حزم في هذه المناقشة إلى المواضع الموجودة في الأحكام، بما في ذلك تلك التي ترِد دون عزو في ذلك النص. للاطلاع على مناقشة أشمل عن =

ترجع إلى لحوم الحيوانات التي يذبحها اليهود والمسيحيون وفقًا للمعايير القرآنية، وليس إلى اللحوم التي يأكلونها بالفعل، وإذا كانت الإشارة في الآية إلى اللحوم التي يأكلها اليهود والمسيحيون بالفعل؛ فإنه يلزم من ذلك جواز أن يأكل المسلمون لحم خنزير المسيحي! يورِد ابن حزم حديثَ أكل محمد صلى الله عليه وسلم من ذبيحة يهودي، وحديثَ جِراب عبد الله بن مغفل المليء بالدهون ذبائح اليهود؛ كدليلٍ إضافي على أن للمسلمين أن يأكلوا كلَّ الحيوانات التي يذبحها اليهود. وبالإضافة إلى الحُجَج المستندة إلى القرآن والحديث، يقدِّم ابن حزم حُجّةً تستند إلى العقل: فمن غير المعقول القول إن عملية لذبح التي يمارسها اليهودي تجعل جزءًا فقط من الحيوان مباحًا، فإنه إذا كان الحيوان قد ذُبِح بطريقة صحيحة، فيجب جَعْل جميع لحومه مباحةً للأكل.

يعامل ابن حزم مسألة حكم اللحوم التي يرفض اليهودُ وحدَهم أكلَها على أنها اختبار حقيقي لفقهاء المسلمين، ويطرح السؤال التالي على خصومه المالكيين: «الشحمُ والجملُ، أحلالٌ هما اليوم لليهود أم هما حرام عليهم إلى اليوم؟ فإن قالوا: بل هو حرام عليهم إلى اليوم كفروا بلا مرية؛ إذ قالوا: إن ذلك لم ينسخه الله تعالى»، في حين أن الحقيقة أنه «قد أبطل الله تعالى كل شريعة كانت في التوراة، والإنجيل، وسائر الملل، وافترض على الجن، والإنس: شرائع الإسلام، فلا حرام إلا ما حرم فيه، ولا حلال إلا ما حلل فيه، ولا فرض إلا ما فرض فيه». يستشهد ابن حزم بعجُز الآية نفسِها: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المَائدة: 5] كدليل على أن الله الآن يبيح لليهود أكل مثل هذه الأطعمة، ومنها لحم الإبل، والشحوم، وقد أخبر اللهُ موسى عن هذا النسخ، فقد كان يعلم أنّ محمدًا صلى الله عليه وسلم في المستقبل سوف ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾

= كتابات ابن حزم حول موضوع ذبائح غير المسلمين، انظر:
Camilla Adang, "Ibn Hazm's Criticism of Some ludaizing' Tendencies among the Malikites", in: *Medieval and Modem Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Ronald L. Nettler (ed.), Luxembourg, Harwood, 1995, p. 1-16.

[الأعرَاف: 157]. ويؤكد ابن حزم في نص بليغ أن أولئك الذين يقولون إن اليهود اليوم ما زالوا مُلزمين بحرمة لحم الإبل والشحوم؛ مرتدّون.

يستخدم ابن حزم هذا الخطاب حول ذبائح اليهود كوسيلةٍ للتأكيد على عدم ملاءمة المعايير اليهودية لعصر الإسلام. وفي المقابل يستخدم ابن القيم مثل هذا الخطاب كوسيلةٍ للتأكيد على استمرار تطبيق قيود الطعام اليهودية الخاصة. فكما أوضح في جوابه على السؤال الثالث، يُصِرُّ ابن القيم على أنَّ اليهود الذين يرفضون حقيقةَ نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما زالوا مُلزمين بأحكام أكثر تقييدًا من نظرائهم المسلمين. يشرح ابن القيم هذه النقطة في سياق دحض حجج ابن حزم.

يوضّح ابن القيم أن إباحة القرآن لـ «طعام الذين أوتوا الكتاب» يجب أن ترجع إلى ما يأكله اليهود والنصارى، لأن هذا وحده هو «طعامهم». وبما أنَّ القرآن نفسَه يحظُر على اليهود أكل الشحوم؛ فيجب استثناء هذه الأجزاء من الإباحة العامة لطعام اليهود. إضافةً إلى ذلك، يمارِس الذابحون اليهود الذبحَ مع إدراكهم أن هذا الفعل لا يجعل الأجزاء الدهنية مباحة. وإذا لم يقصد الذابح أن تكون هذه الأجزاء حلالًا لأكله هو؛ فلا يمكن إباحتها لأي شخص آخر لأن نية الذابح تعيِّن اعتبارَ أفعال التعبدية وصحتها. فمن خلال التوسل برأي ابن تيمية بشأن أسبقية النية، يرفض ابن القيم تساؤل ابن حزم بشأن معقولية التفريق بين الأجزاء المباحة والمحرمة من ذبح اليهودي بشكل صحيح، فسواء أكان هذا التفريق معقولًا أم لا، فهذا هو ما يفعله الذابح اليهودي في نفس الأمر[45].

يرفض ابن القيم تمامًا الادعاءَ بأن تحريم شحوم الحيوانات على اليهود لم يعد قائمًا، ويصرُّ على أن هذا التحريم قد نُسِخ فقط بالنسبة لليهود الذين آمنوا بالإسلام. وتأييدًا لهذا الاستدلال، يستشهد ابن القيم بأحاديث من صحيح البخاري ومسند ابن حنبل، وفيها ينتقد محمد صلى الله عليه وسلم سلوكَ اليهود

(45) ابن القيم، الأحكام، 1: 260- 261.

الذين يبيعون الشحوم التي حرَّم اللهُ عليهم أكلَها، مما يدل على أن هذا التحريم للأكل قد امتدّ لشمل أي انتفاع بها[46]. ويؤكد ابنُ القيم أن الحديث الذي فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أكل لحمًا من لحم اليهود يذكر أن النبي قد أكل لحم الكتف، وهو من الأجزاء المباحة الأكل لليهود. يلاحظ ابن القيم كذلك أنه يفترض أن يكون الذابح اليهودي قد أزال الأجزاء الدهنية قبل شَيِّ الخروف المذكور[47].

يجد ابنُ القيم صعوبةً في شرح حديث عبد الله بن مغفَّل الذي هرب بجِراب مليء بشحوم لحم اليهود عقب معركة خيبر. فلا تذكر هذه الرواية أن عبد الله كان سيأكل هذه الشحوم، ولعله أراد أن يستعملها في غرض آخر[48]! ربما كان عبد الله مهتمًّا بالجِراب نفسه لا محتوياته، وربما كان جائعًا ورغِب في أكل الشحم للضرورة، وربما احتوى الجِراب على شحومِ حيوانٍ ذبحه مسلم! (يعتبر ابنُ القيم نفسُه هذا الاحتمالَ بعيدًا، فقد جاء الجراب من الحصن الذي كان المسلمون يحاصرونه). أمّا الاحتمال الأخير الذي يعتبره ابن القيم هو الأرجح فهو أنّ الجراب لم يكن يحتوي على شحومٍ محرمة، وإنما احتوى على الشحوم التي يجوز لليهود أكلُها [ما حملت ظهورها أو الحوايا أو ما اختلط بعظم]. ولكن ليس هذا بواضح؛ فكيف كان يمكن لعبد الله أن يعلم هذا[49]. إن جهود ابن القيم المضنية للتوفيق بين هذا الحديث والقول الذي اختاره في حكم المسألة، والذي يتناقض بشكل صارخ مع قبوله السمح للأحاديث المتناقضة بشأن بني تغلب؛ تدل على الوزن الذي يعطيه ابن القيم للتحريم المطلق لشحوم

---

(46) المرجع السابق، 1: 261-262.

(47) المرجع السابق، 1: 264.

(48) في الواقع تنصّ بعضُ روايات الحديث أن عبد الله بن مغفل قد أكل من الدهن. انظر مثلًا الرواية لدى: ابن هشام، السيرة، 3: 452- 453 (trans. Guillaume, *Life of Muhammad*, p. 516).

(49) ابن القيم، الأحكام، 1: 263-264.

ذبائح اليهود. لا يستطيع ابن القيم المساومة على هذا الأمر لأنه يصر على أن اليهود يجب أن يلتزموا بأحكامٍ للأطعمة أكثر تقييدًا من المسلمين، وأن هذا الالتزام يجب أن يكون له تأثيرٌ كبير على صحة الممارسات اليهودية في ذبح الحيوانات.

ويصبح سبُب إصرار ابن القيم على هذه النقطة وثيقًا في ردِّه على قول ابن حزم إن المسلمين الذين يؤمنون ببقاء اليهود ملتزمين بتحريم الشحوم؛ هم كفار. وإثباتًا لإدراكه لقوة السؤال القاطع، يقلب ابن القيم السؤال الذي طرحه ابن حزم، ليلقي عليه سؤالًا معاكسًا على لسان المالكية: «نحن نسألك: هل أحل الله لهم هذه الشحوم مع إقامتهم على كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم فأباحها لهم وطيَّبها في هذه الحال، أم أبقاهم على ما هم عليه من الآصار والأغلال؟»[50]. ويقول ابن القيم إن القول بانطباق أحكام الإسلام السمحة السهلة على اليهود مع كفرهم بنبيه؛ تكذيبٌ للقرآن ولأصول الإسلام الأساسية!

إن استمرار تحريم شحوم ذبائح اليهود، بحسب ابن القيم، يعبِّر عن مبدأ أن الإسلام وحده هو الدين الذي ينعم بأحكامٍ سمْحة. وتمشيًا مع اتجاه الفكر السُّني، الذي وثَّقَه زئيف ماغن *Ze'ev Maghen* جيدًا، يسلِّط ابن القيم الضوءَ على السهولة النِّسبية للإسلام من خلال مقارنة الشريعة الإسلامية بالشريعة اليهودية التي يتصوَّر أنها تتكون من قيود صارمة بشكل خاص[51]. يصر ابن القيم على أن اليهود المعاصرين يحملون نِيرًا ثقيلًا من الالتزامات، وهو قَيْدٌ لا يحرر الله منه إلا الذين يؤمنون بالوحي الذي أُنزِل على محمد صلى الله عليه وسلم. يعتبر ابن القيم أن مفهوم اليهودي - «الشخص المغلول» كما يصفه ماغن بفظاظة

---

(50) المرجع السابق، 1: 266، ويحتوي السؤال على إشارات متعددة إلى آية (الأعراف: 157) المذكورة فوق.

(51) Ze'ev Maghen, *After Hardship.* يلعب الخطاب المتعلق بصرامة أحكام الطعام اليهودية، الذي خصص له ماغن عدةَ فصولٍ؛ دورًا مهمًّا في بناء اليهودية على أنها أدنى مرتبةً من الإسلام.

- هو بمثابة المفهوم المعاكس للمسلم، ومن ثَمَّ فإنه يصبح محوريًّا في تعيين الهوية الإسلامية لدرجة أنه يقلب ابن القيم المائدة على ابن حزم ويلزمه أن يكون كافرًا إذا أنكر المجموعة المميزة من القيود الغذائية المفروضة على اليهود.

إن مفهوم ابن القيم لليهودية على هذا النحو الصارم في أحكامها الغذائية المقيِّدة يتمثَّل في نموذج كاملٍ في نقضه لسيناريو افتراضي صاغه ابن حزم: لنفرِض أن يهوديًّا يرفض الأحكام اليهودية ويلتزم بأحكام الإسلام في الأطعمة، وأنه ذبح حيوانًا، وبما أن الذابح اليهودي والآكل المسلم كليهما يعتبر شحومَ هذا الحيوان مباحةً؛ فعلى أي أساس معقول يمكن أن يُدَّعى أن هذه الشحوم محرمة على المسلم؟ يصرِّح ابن حزم أنه يجب إباحة مثل هذه الشحوم للمسلم، ومن ثَمَّ فإنه يجب من باب أولى إباحة هذه الشحوم التي ذبحها يهود لا يرفضون هذه الأحكام اليهودية. ففي المقابل يقول ابن القيم إنّ مثلَ هذا الذابح الذي يرفض أحكام الطعام اليهودية؛ هو في الواقع ليس يهوديًّا، ولكن هذا «لا يبيح له الشحوم المحرمة إلا بالتزام شريعة الإسلام التي رفع الله بها عنهم الآصارَ والأغلال»[52]. فإذا لم يصبح الذابح المفترَض لـ ابن حزم مسلمًا فإنه سيكون في هذه الحالة زنديقًا، وفي هذه الحالة يحرم أكلُ كل لحومه. وفقًا لـ ابن القيم فلكي تكون يهوديًّا فإنه يجب على المرء أن يلتزم بالقيود المرهِقة لأحكام الطعام اليهودية، ومنها تحريم الشحوم.

من خلال إجاباته على السؤالين الثالث والرابع؛ يوضح ابن القيم أن تعريفَ اليهودية يكون من خلال قوانينها الغذائية المقيِّدة المميّزة، وأن الذابح اليهودي لا يمكن أن يجعل اللحوم المحظورة على اليهود جائزةَ الأكل بالنسبة للمسلم. وهكذا يؤيد ابن القيم قولَ المالكية بتحريم لحوم الإبل اليهودية والشحوم، وهو قولٌ غير مألوف بين فقهاء السنة ومناقِض لآراء ابن حزم. ومن ثَمَّ قد نطمئن إذا خمَّنَّا أنّ ابن القيم سيدعم الإجابة المقيِّدة التي يقدِّمها الكثيرُ

(52) ابن القيم، الأحكام، 1: 260، 266.

من المالكية على آخر أسئلة ابن القيم. يقول السؤال الخامس: «في الطريفا وهو ما لصقت رئته بالجنب، هل يحرم علينا لكونهم لا يعتقدون حِلَّه أم لا؟»[53]. يُقصَد بمصطلح الطريفا، المستعار من الكلمة العبرية *terefah*، إلى الحيوان المباح والمذبوح بطريقة شرعية، ولكن تبيّن عند فحصه بعد الذبح أنه يعاني من عَيْبٍ في الرئة، فهذا الحيوان وفقًا للحاخامات يحرُم أكله على اليهود. إلا أنه في المقابل لا تحرِّم التوراة لحمَ هذه الحيوانات المعيبة في الرئة[54]. يحرِّم المالكية أكلَ لحم مثل هذا الحيوان إذا ذبحه يهوديٌّ بحجة أن اليهودَ أنفسَهم لا يأكلونه. لنتذكر ههنا أن المالكية فهموا أنّ «طعام الذين أوتوا الكتاب» يُراد به ما يعتبره اليهود والمسيحيون مباحًا[55]. بالطبع يُصِرُّ ابن حزم على أن مثل هذه اللحوم مباحة للمسلمين، ويسخر من المالكية فيقول: «فتحرَّى هؤلاء القوم وفقنا الله وإياهم ألا يأكلوا شيئًا من ذبائح اليهود فيه بين أشياخ اليهود لعنهم الله اختلاف، وأشفقوا من مخالفة هلال وشماي شيخ الربانية وحسبنا الله ونعم الوكيل»[56].

---

(53) المرجع السابق، 1: 267.

(54) انظر مادة «Terefah» (Abraham Arzi), in: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd. ed., Michael Beren-baum and Fred Skolnik (eds), Detroit, Macmillan Reference, 2007, vol. 19, p. 647. انظر المناقشة الحاخامية الأساسية حول الحيوانات المصابة في الرئة في التلمود البابلي ,Babylonian Talmud, *Hullin* 46a-49a.

(55) انظر: الواضحة لـ ابن حبيب، كما نقلها ابن أبي زيد القيرواني، النوادر، 5: 367؛ انظر أيضًا ما تقدم حول كلمة: طريفهم، في الهامش: (10).

(56) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد صقر، القاهرة، مطبعة العاصمة، (1968م)، ص: 722-723؛ وحول هذه الفقرة انظر: Adang, "Ibn Hazm's Criticism", p. 6-7. يُظهر ابن حزم الإلمامَ بالاختلافات في الأحكام بين الربانيين والقرّائين حول هذا الموضوع، ومن الواضح أن هذه المعرفة مستمَّدة من نصوص القرّائين أو مخبرين منهم. حول إلمام ابن حزم بهذه المواد، انظر:
Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazen*, Leiden, Brill, 1996, p. 94-109; idem, "lements karaites dans la polemique antijudeques d'Ibn Hazm", in: *Dialogo filoseico-religioso entre christianismo, judaismo, e islamisrno durante la edad media en la Peninsula Iberica*, Horacio Santiago-Otero (ed.), Turnhout, Brepols, 1994, p. 419-440.

وعلى عكس ما قد يتوقعه المرء، يؤيد ابن القيم رأيَ ابن حزم في هذا الأمر، رغم أنه لا يعترف بهذا التشابه[57]. يقول ابن القيم إنّ تحريم الحيوانات معيبة الرئة لا حجّيةَ له؛ لأنه لا أصلَ له في التوراة. كما لاحظ أن الذابح اليهودي الذي يذبح حيوانًا مصابًا بعيبٍ في الرئة، بخلاف الذي يذبح جملاً؛ ينوي إباحة لحم هذا الحيوان صالحًا لأكل اليهودي، ولهذا السبب فإن ذبحه له أثر شعائري[58].

يقتصر ابن القيم على مناقشة موجزة لهذا الموضوع في الأحكام ويحيل قُرَّاءه على المعالجة المطولة للشريعة اليهودية فيما يتعلق بالحيوانات التي تعاني من عيوب في الرئة الموجودة في كتابه: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، وهو كتابٌ جدليّ ضد اليهود والمسيحيين[59]. ويعتمد هذا العمل بدوره، يعتمد على كتاب السموأل المغربي: إفحام اليهود، وهو كتاب في نقض اليهودية من مؤلف يهودي اعتنق الإسلام (ت 570هـ/ 1175م)[60]. إنّ ابن

(57) أظنّ أنّ ابن القيم مطّلع على كتاب ابن حزم: الإحكام، حيث إن التعريف الذي يذكره للطريفا مطابق لتعريف ابن حزم (الذي يستخدم لفظ: الطريف). المصدر الأساس لابن القيم فيما يتعلق بالطريفا هو كتاب السموأل المغربي: إفحام اليهود (انظر ما سيأتي)، الذي لا يعرِّف اللفظَ صراحةً، ولا يستعمل المصطلحاتِ الواردةَ لدى ابن حزم في الإحكام وابن القيم في الأحكام.

(58) ابن القيم، الأحكام، 1: 269.

(59) ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج، دمشق - بيروت، دار القلم - الدار الشامية، (1996م)، ص: 468-475. للاطلاع على ترجمة إنجليزية ضعيفة لهذا النص، انظر:
***Guidance to the Uncertain in Reply to the Jews and the Nazarenes*, Abedelhay el-Masri (trans.), Beirut, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001, p. 209-214Á**

(60) السموأل المغربي، إفحام اليهود: *Silencing the Jews*, Moshe Perlmann (trans. and ed.), New York, American Academy for Jewish Research, 1964, p. 71-85 (Arabic), p. 64-70 (English). ويضمِّن ابن القيم من الإفحام نقلًا أطول وأشمل من هذه الفقرة في كتاب متأخر، هو: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، إعادة طبع: القاهرة، مكتبة عاطف، [1939م]، 1978م، ص: 329-334. =

القيم، الذي على الرغم من أنه لا يثق في الترجمات العربية للكتاب المقدس وليس لديه إلمامٌ بالأصل العبري[61]، يمتلك معلوماتٍ دقيقة حول الاختلاف بين التصوُّر الحاخامي للطريفا ومعنى هذا المصطلح في التوراة نفسِها. ومع ذلك فمن المؤكد أن ابن القيم قرَّر استكمال كلمات السموأل الخاصة حول هذا الموضوع (التي احتفظ بها جزئيًّا عبر الاقتباس المباشر وإعادة صياغتها جزئيًّا) بمناقشة النصوص القرآنية التي توضح النطاق الحقيقي للأحكام الغذائية التي فرضها الله على اليهود. فعلى عكس السموأل الذي يسعى لإثبات أن التوراة تشهد لصحَّة الإسلام، يفترض ابن القيم أنّ القرآن يوضح المبادئَ الحقيقية لليهودية وأحكام الأطعمة فيها، أما الأدلة من المصادر اليهودية فهي فقط ذات أهمية ثانوية.

يوضح رد ابن القيم على السؤال الخامس فَهْمَه لمسألة لحوم اليهود. فعلى عكس المالكية الذين يحرِّمون تناوُلَ المسلمين لجميع اللحوم التي يحرِّمها اليهودُ والتي يرفض اليهود أنفسُهم أكلَها، يحرِّم ابن القيم فقط تلك الأنواع من اللحوم التي حرَّمها اللهُ على اليهود. يعبِّر ابن القيم عن اهتمام ضئيل فقط بالمعتقدات والممارسات اليهودية الفِعْلِيّة، لأنه يحدِّد المعتقداتِ والممارسات اليهودية الصحيحةَ على أساس القرآن؛ لأن «اليهودي التأويلي» الخاص بـ ابن القيم (إذا استخدمنا مصطلح كوهين) مرتبطٌ حصريًا بالأقوال القرآنية المتعلقة باليهود، ومن ثَمَّ فيجب على هذا اليهودي الامتناع عن الأنواع الممنوعة من الحيوانات وشحومها، ولكن لا داعي للقلق بشأن عيوب الرئة.

= حول استعمال ابن القيم لكتاب الإفحام، انظر: Moshe Perlmann, "Ibn Qayyim and Samau' al al-Maghribi", *Journal of Jewish Bibliography*, 3 (1942), p. 71-74. وأنا ممتنٌّ لـ ليفنات هولتزمان على تنبيهها لي إلى اعتماد ابن القيم على كتاب السموأل الجدلي، وإلى الفقرة المماثلة في: إغاثة اللهفان.

(61) انظر:

Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 126.

أثر مساهمات ابن القيم الأصيلة

يقرُّ ابن القيم بوضوحٍ بقوة الأسئلة الثاقبة، ويستوعب هذه القوةَ بفاعليةٍ كبيرة كما رأينا في هذا البحث عن الفصل الذي درسناه من كتاب أحكام أهل الذمة. لاحظت مادلين لانجل *Madeleine L'Engle*، كما صدَّرنا بمقولتها هذا البحث، أنّ «كل سؤال جديد سيُزعِج عالَمَ شخصٍ ما»؛ تنطبق هذه الملاحظة بالتأكيد على تأثير أسئلة ابن القيم على الوضع الراهن للخطاب السُّني فيما يتعلق بلحوم غير المسلمين، على الأقل فيما يطرحه على صفحات الأحكام نفسها. فمن خلال الأسئلة التي يطرحها، ينقل ابنُ القيم تركيزَ هذا الخطاب من هوية الذابح المسيحي أو اليهودي إلى عقيدة هذا الذابح. يمكّن هذا التحوُّلُ ابنَ القيم من تقديم تعريفاتٍ إسلامية موثوقة للمسيحية واليهودية الأرثوذكسية، وهي تعريفات تمتد أهميتها إلى ما هو أبعد من إباحة أكل أجزاء اللحوم المختلفة. يظهر ابن القيم أيضًا براعةً كبيرة في التفريق بين مسألة وأخرى. فبخلاف فقهاء المالكية، وابن حزم، الذين يعاملون جميعَ اللحوم التي يرفض اليهود أكلَها بالمثل، يوضح ابن القيم أنّ الحيوانات المعيبة في رئتها لا يجب أن تندرج في أنواع الحيوانات المحرمة أو أجزاء اللحم الممنوعة. إنه حريصٌ بالمثل على الإصرار على أنه حتى المسلمون الذين يتساهلون مع ترك المسيحيين التسمية على الذبائح نسيانًا؛ يجب ألا يتسامحوا مع تسميتهم بغير اسم الله.

إن القول بأن فصل لحوم غير المسلمين في كتاب: أحكام أهل الذمة «يقدم توليفةً مفيدة من المواد المنتشرة على نطاق واسع في الأدبيات السابقة»، كما يقول مارك ر. كوهين *Mark R. Cohen*؛ وصفٌ غير ملائم لمساهمة ابن القيم المشار إليه في الفقه الإسلامي. لقد قام ابن القيم بالفعل بتجميع مجموعةٍ متنوعة من المواد الموجودة سابقًا، وينصّ على مصادر مثل: الإرشاد لـ ابن أبي موسى الهاشمي، و: أحكام قرآن لـ الجهضمي، و: المحرر لـ مجد الدين بن تيمية، و: صحيح البخاري، و: مسند ابن حنبل، ويقتبس من ابن حزم على نطاق واسع، وبدون عزوٍ عادةً، ويستشهد بمجموعةٍ متنوعة من الأحاديث، وأقوال ابن

حنبل دون تحديد الكتب التي جمع منها هذه المادة. يُظهر ابن القيم أيضًا معرفةً بمصادر المالكية والشيعة التي لا يمكن الوقوف على هويتها الدقيقة من خلال هذا الفصل وحده. وإذا كان فقهاء الحنفية أو الشافعية المتقدمين قد بحثوا هذه المسائل التي تهمه فلا شك أن ابن القيم كان سينقل أقوالَهم أيضًا.

ومع ذلك سيكون من الخطأ التعامل مع هذا الفصل من كتاب: الأحكام على أنه مجرد تجميع للآراء السابقة فيما يتعلق بحكم لحوم غير المسلمين. لقد رأينا أن ابن القيم يطرح أسئلةً لم يفكر فيها معظمُ أسلافه، وأنه يخصِّص القليلَ من الاهتمام بالأسئلة التي بحثها هؤلاء السابقون بإسهاب. إن تطبيق ابن القيم لمفاهيم تيمية فيما يتعلق بأهمية النية، والترابط بين الفقه والاعتقاد، بالإضافة إلى المفهوم السُّني الأوسع لليهودية على أنها نقيضٌ صارمٌ للإسلام؛ ينتج عنه إجاباتٌ غير مسبوقة على الأسئلة التي طرحها. وإضافةً إلى ذلك، يدمج ابنُ القيم الأفكارَ التي عبر عنها أسلافُه في إسهاماته الأصيلة في كل خطوة على الطريق. فهو يُكْمل المناقشة السُّنِّية الكلاسيكية لتفسير آية (المائدة: 5) باعتبارها إباحةً للحوم غير مسلمين بمنطق ديني جديد. فعند مسح الآراء السابقة بشأن حكم ذبائح مَن نسي ذكرَ اسم الله، يبدو أن ابن القيم يقدِّم إجابات لا تقول بها بالفعل المذاهب السابقة. ينقل ابن القيم بأمانةٍ النطاقَ الكامل للآراء السابقة فيما يتعلق بجواز الذبائح التي يُذكَر عليها اسمُ المسيح، لكنه يضع هذه الآراء في إطاره التفسيري الخاص، ويقدِّم حُجّة أَصليةً بالكامل لصالح أحد هذه الآراء. موقف ابن القيم من حُكم اللحوم الإشكالية التي يذبحها اليهود هو موقفٌ شديدُ الخصوصية: فهو يعتمد على أحكام المالكية وآراء ابن حزم المعارضة للمالكية، كليهما، حتى وهو يرفض المنطقَ الذي استخدمه الطرفان لصالح المنطق الذي يريد هو استخدامَه في فهم أحكام الأطعمة اليهودية وآثارها على المسلمين.

إذا كانت الخصوصية التي تميز هذا الفصل تنعكس على الكتاب ككلٍّ، فلا ينبغي للمرء أن يعتبر كتاب: الأحكام مجرد خلاصة وافية للفقه السني الحالي

فيما يتعلق بغير المسلمين على الإطلاق. بدلًا من ذلك، يستحق كتاب: أحكام أهل الذمة التقديرَ باعتباره عملًا ثاقبًا، وكتابًا من الكتب الأصيلة التي يبني مؤلِّفُها، ببراعةٍ، وبطرقٍ جديدة، على الأصول التي وضعها فقهاءُ أهل السُّنّة السابقون.

يتضح من كلٍّ من الأسئلة المطروحة في كتاب: الأحكام، والإجابات التي يحتوي عليها هذا الكتاب أن ابن القيم مفكِّرٌ مستقلٌّ تمامًا، ومستعد لمخالفة جمهور أهل السُّنّة والاختلاف معهم، وكذا مخالفة أصحابه الحنابلة في الواقع. وعندما يؤيّد آراء الآخرين، يقدِّم ابن القيم الحُجَجَ الأصيلة لدعم هذه الآراء، وينأى بنفسه بمهارةٍ عن الآراء التي لا تتوافق مع منطقه الخاص. وهكذا أصبحنا قادرين مرة أخرى على التعرُّف على الدرجة التي يسير بها ابن القيم على خطى ابن تيمية، الذي رأى نفسَه واعتبره ابنُ القيم وغيره مجتهدًا مطلقًا[62]. وبطبيعة الحال، فإنّ تقليدَ ابن تيمية في هذا الشأن يستلزم تجاوُزَ أحكام ابن تيمية (وحتى في بعض الأحيان: مخالفتها). إنّ ابن القيم تلميذٌ حقيقيٌّ لـ ابن تيمية، ليس مجرد مقلِّد[63].

في صفحات كتاب: الأحكام، كان تأثير إسهامات ابن القيم الأصيلة حاضرًا في كل مكان. وكان تأثير ابن القيم فيما وراء هذه الصفحات أقل وضوحًا بكثير. يلاحظ كراويتس *Krawietz* أنّ كتاباتِ ابن القيم «سرعان ما هَوَتْ في النسيان»[64]. وبالفعل فإن أقوال [اختيارات] ابن القيم حول لحوم غير المسلمين لا ترِد مطلقًا في: الإنصاف لـ علي بن سليمان المرداوي، وهو كتابٌ شامل لآراء الحنابلة الفقهية، ولكنه لا يظهر أي معرفة بآراء ابن القيم في هذا

---

(62) Al-Matroudi, *Hanbali School*, p. 50-55; see also Rapoport, "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought", p. 199-207.

(63) Al-Matroudi, *Hanbali School*, p. 131-135، يبحث المطرودي في عدد من المسائل اختلف فيها ابن القيم مع ابن تيمية، ص135.

(64) Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", p. 27.

الموضوع[65]. ربما كان إصرار ابن القيم على أن اليهود والمسيحيين يجب أن يقبلوا المبادئ الاعتقادية الأساسية؛ مصدرَ إلهامٍ لمحرَّمات القرن العشرين من لحوم اليهود والمسيحيين، الذين على حد تعبير محمد شفيع (ت 1396هـ/ 1976م) «لا يؤمنون حقًّا بوجود الله»[66]. سيكون من الضروري استكشاف العلاقة بين كتاب أحكام أهل الذمة والتصوُّرات اللاحقة لأحكام غير المسلمين لتحديد ما إذا كان ابن القيم قد شكَّل أفكارَ الفقهاء السُّنيين الآخرين وإلى أي مدًى تمكَّن من ذلك. وأخيرًا، فعلى الرغم من ثباته ونفوذه البصير، يمثِّل أحكام أهل الذمة ما هو أكثر من حاشية رائعة على تاريخ الفقه الإسلامي، إنه أطروحةٌ ثاقبةٌ ظلَّت إسهاماتُها، لسببٍ أو لآخر؛ محاصرة في صفحاتها.

---

(65) علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الاختلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1955-1958م، 10: 376-379.

(66) محمد شفيع، معرفة القرآن، ترجمة: محمد حسن عسكري، ومحمد شميم، Muhammad Hasan Askari and Muhammad Shamim (trans.), Karachi, Maktaba-e Darul-Uloom, 1996, vol. 2, p. 63, on Q 5:5. وبالمثل فإن إصرار ابن القيم على اعتبار نية الذابح كان عمدةً في استدلال السيد أبي الأعلى المودودي (ت 1979م/ 1399هـ) الذي يقول بحُرمة ذبائح غير المسلمين مستدِلًّا بأن اليهود والنصارى اليوم لا يعتقدون أن ذِكرَ اسم الله على الذبيحة مؤثِّر في حِلِّيَّتِها. انظر:
"Are Animals Slaughtered by People of the Book Lawful?" in Zaheer Uddin, *A Handbook of Halaal and Haraam Products*, New York, Center for American Muslim Research and Information, 1996, p. 17-32
(نُشر في الأصل باللغة الأوردية في: ترجمان القرآن، أبريل 1959). وقد يتوقَّع المرء أن يقف على نقلٍ من كتاب أحكام أهل الذمة لدى: عبد الحيّ بن محمد بن الصدِّيق، حكم اللحم المستورد من أوروبا، طنجة، طبعة شخصية، (1986م)، في حوالي 100 صفحة، وفيه يحرِّم أكلَ لحوم اليهود والمسيحيين المعاصرين، ويستشهد بمجموعة واسعة من فقهاء العصور الوسطى، إلا أن أفضل ما يمكن أن أقوله إنه مع ذلك لم ترد في الكتاب إشارةٌ إلى ابن القيم. وحول الاتجاه السُّنِّي المعاصر نحو تحريم أكل لحوم غير المسلمين، وهو اتجاهٌ واضح في جنوب آسيا خصوصًا، انظر: Masud, "Food and the Notion of Purity". وحول الإتاحة غير المسبوقة لكتب ابن القيم للجمهور المسلم الآن، انظر: Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", p. 61-64.

الله والإنسان

الحكمة الإلهية من خلق إبليس

ثيوديسيا* ابن قيم الجوزية لأسماء الله وصفاته**

◆

جون هوفر
(جامعة نوتنغهام)

مقدمة

في ثيوديسيا ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) الله هو علةٌ «للخير والكمال بحسب الإمكان»[1]، وهذا العالم صدر عن الله «على أحسن نظام»[2]. لم يُصْدِر الله العالَمَ لحاجةٍ، أو بقصد غرضٍ وطلب. ولا ينبثق العالَمُ من الله بطريق العلة الضرورية الطبيعية [على سبيل الطبع]. بل إن العالم ناتجٌ عن تعقُّل الله الذاتي

(*) (المترجم): يراد بالثيوديسيا نظرية العدالة الإلهية وتفسير وجود الشر في العالم، وهو مصطلح مشتق من اليونانية أصالةً، ويرجع استعمال إلى الفيلسوف الألماني لايبنتز (1646-1716م).

(**) أود أن أشكر ليفانت هولتزمان وكاترينا بوري، والمراجع المجهول، على مساعدتهم الكريمة في مراجعة هذا البحث.

(1) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات (2)، تحقيق: محمد يوسف موسى، وآخرون، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1380هـ/ 1960م، ص: 415 (المقالة التاسعة، الفصل السادس).

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1366-1367هـ/ 1947-1948م، 3: 206.

«على سبيل اللزوم»، وإنما إرادة الله ورضاه لصدور الوجود هو إدراكه لما يفيض عنه[3]. وبعض الشر ضروريٌّ من أجل خيرٍ أعظم، ولكنّ كمية الشر في العالم صغيرة جدًّا إذا قورنت بكمية الخير الكبيرة. وفي النهاية ليس هناك شرٌّ مطلق، فإنه يساوي العدم المحض[4].

أثمرت نظرية ابن سينا عن التفاؤل ثمارًا متنوعة في اللاهوت الإسلامي في العصور الوسطى. ففي دراسة حديثة عن الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، لاحظ فرانك جريفيل *Frank Griffel* أن ابن سينا يستمد خيريةَ نظام هذا العالم من خيرية الله المحضة ولا يُبدي اهتمامًا كبيرًا بالتحقيق في كيف أن العالم نفسه خيِّر. ثم يشرح جريفيل أن الغزالي استوعب رأي ابن سينا عن كمال هذا العالم لكنه يؤسِّس له بوسائل مختلفة. يلجأ الغزالي إلى الأدلة التجريبية على الكمال في الخليقة نفسِها لتوضيح ذلك في كلماته الشهيرة «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، ولإثبات حكمة الله وعدله. ولهذه الغاية يتبع الغزالي الأدبيات الصوفية في توضيح كيف صمم الله بحكمةٍ ومهارةٍ جميعَ الأشياء وصولًا إلى أدقّ التفاصيل، ويشرح الشرَّ والنقصَّ باعتبارهما ضروريين لإظهار الكمال عن طريق التبايُن. يجادل جريفيل بأن الغزالي يوظِّف هذه الطريقة التجريبية للتهرُّب من الحتمية [اللزوم] في نظرية الفيض لدى ابن سينا. لا يستمد الغزالي خيريةَ العالَمِ مباشرة مِّن ذات الله أو صفاته، ولكن من التأمل فيما قصد اللهُ في إرادته خَلْقَه. قد يكون خلق الله العالم على أفضل ما يمكن أمرًا ضروريًّا مادامت إرادة الله لدى الغزالي تتوافق مع ما تقتضيه حكمةُ الله، ولكنه ليست ضروريًّا بالرجوع إلى

(3) ابن سينا، الشفاء،الإلهيات (2)، ص: 402-403 (المقالة التاسعة، الفصل الرابع، والنقل ص: 403).

(4) المرجع السابق، ص: 414-422. للاطلاع على استعراضٍ حديث لرأي ابن سينا حول الفيض والعناية الإلهية والشر، انظر:

Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden, Brill, 2007, p. 91-120.

ذات الله. يوضح جريفيل أن الله لدى الغزالي كان يمكنه أن يخلق عالَمًا آخر[5].

للوهلة الأولى يبدو أن عالم الدين الحنبلي ابن القيم الجوزية الذي عاش في القرن الرابع عشر (ت 751هـ/ 1350م) يتبع نهج الغزالي التجريبي في الثيودسيا. ففي حوالي ثلث كتابه الكبير: مفتاح دار السعادة؛ لاحظ ابن قيم الجوزية أنّ القرآن يدعو إلى التفكُّر في العالم المخلوق لمعرفة صفات الله. ثم يوضح خيريةَ الله وحكمته في خَلْق الزرافة والنملة، وجعل الأطفال يبكون، وإخضاع البشر للتجارب والآلام، وأشياء أخرى كثيرة جدًّا[6]. إلا أن هذا المنهج الاستدلالي ليس كلَّ شيء. ففي بداية مفتاح دار السعادة، أصَّل ابن قيم الجوزية لسقوط آدم من خلال الظهور الضروري لصفات الله، فكتب مستخدمًا لغة سينوية مميزة: «أفعاله وخلقه من لَوَازِم كَمَال أسمائه الْحسنى وَصِفَاته العلى»[7]. فقد استلزمت ربوبيته ورحمته إخراجَ آدم من الجنة حتى تظهر أسماؤه تعالى وصفاته، ففقط بإرسال آدم إلى عالَم التجربة يمكن أن يجد الله فرصةً لممارسة بعضِ صفاته مثل المغفرة والفرح والانتقام. فعلى سبيل المثال يترتَّب فرحُ الله بتوبة البشر على وجود الخطيئة والتوبة أولًا: «الْفَرح الْمَذْكُور [أي

(5) Frank Griffel, *Al-Ghazeili's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 225-234.

يستخلص جريفيل استنتاجاتِه في المقام الأول من الكتابين الثاني والثلاثين والخامس والثلاثين من كتاب الغزالي: إحياء علوم الدين. للاطلاع على مزيد من النقاش حول الاختلاف بين ثيوديسيا الغزالي و«ليس في الإمكان» الراسخ في الكتاب الخامس والثلاثين من كتاب الإحياء، انظر:

Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds"*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 37-69.

(6) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، القاهرة، دار الحديث، 1414هـ/ 1994م، ص: 222-341.

(7) مفتاح، ص: 17.

الإلهي] إِنَّمَا يكون بعد التَّوْبَة من الذَّنب، فالتوبة والذنب لازِمانِ لهَذَا الْفَرح، وَلَا يُوجد الْمَلْزُوم بِدُونِ لَازمه»[8].

تقدِّم الدراسة الحالية دليلًا أكثر تفصيلاً على هذه الثيوديسيا لصفات الله من خلال ترجمة النص المتعلق بالدفاع عن حكمة الله من خلق إبليس - وهو اسم الشيطان في القرآن - من كتاب ابن قيم الجوزية: شفاء العليل[9]. كما لاحظت بيرجيت كراويتز *Birgit Krawietz*، فإنّ العنوان: شفاء العليل يعيد إلى الأذهان التعبير عن «ولع الكلام الحنبلي بالاستعارات الطبية»[10]، فضلًا عن أنّ النزوعَ الطبي يجسِّد طريقة كتابته وروحها[11]. فكتاب: شفاء العليل بأسلوبه

---

(8) المصدر السابق، ص: 12- 17 (النقل ص: 17).

(9) شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: أحمد بن صالح بن علي الصمعاني، وعلي بن محمد بن عبد الله العجلان، الرياض، دار الصميعي، 1429هـ/ 2008م، ترقيم الصفحات مستمر في الأجزاء الثلاثة. هذه هي أفضل طبعة من شفاء العليل حتى الآن، وهي معتمدة على مخطوطة كاملة وحسنة اكتُشفت حديثًا في مكتبة يوسف أغا في قونية (رقم 5440)، مع المخطوطات المعروفة سابقًا. نهض المحقِّقون أيضًا بحل مشكلة ترقيم الفصول التي وقعت في الطبعات السابقة، حيث لم يظهر ترقيمٌ للفصل (23) في الطبعات السابقة، واستمر ترقيم الفصول بعدها من (22) إلى (24) مباشرة. أعيد ترقيم الفصل (22) حاليًا في هذه الطبعة إلى الرقم (23)، وقُدِّم الفصل (22) إلى وسَط الفصل (21) القديم تقريبًا. انظر: Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam, Albany*, State University of New York Press, 1979, p. 96, 102، وفيه تأكّد بيل من أن كلًّا من شفاء العليل ومفتاح دار السعادة من كتُب ابن القيم المتأخرة والأكثر نضجًا، وأن شفاء العليل أُلِّف بعد مفتاح دار السعادة بقليل.

(10) Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works", *Mamluk Studies Review*, 10 (2006), 2, p. 19-64 (quote on p. 32).

(11) لمزيد من المعلومات عن مقاربة ابن القيم العلاجية للحياة الروحية، انظر:
Gino Schallenbergh, "The Diseases of the Heart: A Spiritual Pathology by Ibn Qayyim al Gawziya", in: *Egypt and Syria in the Fatimid Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Kathoueke Universiteit Leuven in May 1997 1998 and 1999*, Urbain Vermeulen and Jo Van Steenbergen (eds), Leuven, 2001, p. 421-428.

العربي المريح والمنمَّق هو نوعٌ من العلاج للأمراض العقَدية التي قد تنشأ عند التفكير بعُمْقٍ في علاقة الله بالعالم. يعالج الجزء الأول من شفاء العليل - ما يزيد قليلاً عن نصف الكتاب - مسألة قضاء الله وقدره المتعلق بجميع الأشياء[12]. يناقش الجزء الثاني من شفاء العليل مشكلة الشر وحكمة الله من الخلق[13]، وهنا يثير ابن القيم مسألة إبليس. لقد اخترت تقديم وترجمة هذه الفقرة لأنها تجمع العديد من تفسيراته للشر في مكان واحد معًا، وتجسِّد أسلوبَه المفصَّل، والأهم من ذلك أنها تكشف عن ثيودسيا اللزوم للصفات الإلهية. فبالنسبة لابن قيم الجوزية، فإن تعيُّنَ الخير والعدل الأساسيين بالنسبة لله ليس فقط موقوفًا على مسألة تمييز مقاصد الله الحكيمة في فِعْل خَلْق إبليس. إنها أيضًا مسألة توضيح أن خلق الله لإبليس ينبع بالضرورة من صفات الله، مثل الرحمة والمعفرة، والتي تُعتبر في نفسِها لازمةً لذات الله.

يثير هذا الاستنتاج التساؤلَ حول مدى توافق حرية الإرادة والاختيار الإلهي مع ثيودسيا ابن قيم الجوزية. هل العالم والشر الموجود فيه ينبعان

---

(12) شفاء العليل، 107-972 (الفصل 1-20). Irmeli Perho, "Man Chooses His Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's view on predestination", Islam and Christian-Muslim Relations, 12 (2001), 1, p. 61-70، فيه يستعرض الأفكار الأساسية في هذه الفصول. ودرست إيفانت هولتزمان الفصل التاسع عشر بالتفصيل في: "Debating the Doctrine of Jabr (Compulsion): Ibn Qayyim al-Jawziyya Reads Fakhr al-Din al Razi", in: *Neo-Hanbalism Reconsidered: The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Georges Tamer and Birgit Krawietz (eds), Berlin (forthcoming 2011).

تُرجمت الفصول (7- 12) بصورة جزئية في:

A. de Vlieger, *Kitab al qadr: MatIriaux pour servir retude de la doctrine de la predestination dans la thiologie musulmane*, Leiden, Brill, 1903, p. 116-169.

(13) شفاء العليل، 975-1358 (الفصول 21-29). يعالج الفصل الأخير (30) من الكتاب (ص: 1387-1476) التكوين الطبيعي للإنسان (الفِطْرة)، وقد نوقِش في:

Livnat Holtzman, "Human Choice, Divine Guidance and the Fitra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", in: *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 163-188.

بالضرورة من ذات الله كما هو الحال مع ابن سينا؟ أم أن المتكلمين الحنابلة سيتبعون الغزالي في جَعْلِ إرادة الله حتميةً فقط من خلال حكمته؟ يبدو أن الإجابة على كلا السؤالين هي نعم. لفهم هذا نحتاج إلى دراسة نظرية الثيوديسا لشيخ ابن قيم الجوزية: ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) ولا سيما السمات السينوية لرؤيته الفريدة للذات الإلهية الديناميكية [الفعَّالة] الدائمة. إن تعيين ثيودسيا ابن تيمية سيسمح لنا أيضًا بمراقبة كيفية استوعب ابن القيم معلِّمَه وتجاوزه، لا سيما في شرح مسألة الشر من خلال أسماء الله وصفاته. سيكون ترتيب التقديم أولًا بمراجعة ثيوديسا ابن تيمية، واستيعاب تلميذه لها، ثم تحليل الموضع المتعلق بإبليس من كتاب شفاء العليل لابن قيم الجوزية، وأخيرًا ترجمة هذا الموضع.

يجب التنبيه قبل المتابعة، أنه كما يتضح من مفتاح دار السعادة وشفاء العليل؛ كتب ابن القيم بإسهابٍ عن مقاصد الله الحكيمة ومشكلة الشر. يظهر مفهوم الحكمة في كلٍّ مِن خَلْقِ الله وأَمْرِه في أعمال أخرى أيضًا[14]. وقد يكون ابن القيم أكثر المتفائلين إنتاجًا في التقليد الإسلامي، ومع ذلك فلا يمكن العثور على أي شيء تقريبًا حول هذا الموضوع في الدراسات الغربية. لاحظ الباحث الفرنسي هنري لاوست بإيجازٍ عام (1939م) أنّ ابن القيم قد طور بشكل كبير نظريةَ معلمه ابن تيمية، لكن هذه الملاحظة لم تُطَوَّر[15]. ومن ثَمَّ

(14) على سبيل المثال: ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، مكة، دار عالم الفوائد، 1429هـ/ 2008م، 1: 362-372، حيث يقدِّم غاياتٍ حكيمةً في خلق الله للذنوب، وكذلك في: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1991م، والذي يحتوي على العديد من التأملات في الحِكم من التشريعات الإلهية. انظر خصوصًا في المجلد الرابع حيث يشرح ابن القيم على سبيل المثال الحكمةَ من فرض الزكاة في الإبل، دون الخيول، (ص: 68-69).

(15) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya, canoniste hanbalite ne a Harran en 661/1262, mort a Damas en 728/1328*, Cairo, Institut Francais d'Archeologie Orientate, 1939, p. 169, see also p. 515. Bi- =

فليست هذه الدراسة سوى خطوة أولى في فهم ثيوديسيا ابن القيم، وتأملاته الواسعة في حِكَم الله ومقاصده التي لا تزال مجهولةً إلى حد كبير.

ثيودسيا ابن تيمية واستيعاب ابن القيم لها

قد يبدأ سرد ثيوديسيا ابن تيمية بكتابه في الرد على خصمه الشيعي الاثني عشري العلامة ابن المطهر الحلي (ت 726هـ/ 1325م). في عام (1310م) أو بعد ذلك بفترة وجيزة، ألَّف الحليُّ كتابًا جدليًا ضد أهل السُّنة بعنوان: منهاج الكرامة، ذكر فيه أمورًا كثيرًا كان منها تقديم رؤية معتزلية حول العدل الإلهي، وانتقد أهل السنة لأنه يجعلون الله عابثًا يفعل بلا غرض. يؤكد الحلي أن الله يعمل من أجل «غرض» و«حكمة» وأنه يفعل ما هو «الأصلح» لخَلْقه. وعلى العكس من ذلك فإنّ أهل السُّنّة بحسب ما يقول الحلي ينكرون العدلَ، والغرضَ من أفعال الله، وينسبون الظلمَ إلى الله بقولهم إن الله يعاقب على الكفر الذي يريده ويخلقه[16]. الحلي مسبقًا نظرية الإرادة الحرة المعتزلية، والتي فيها يخلق الخلقُ أفعالَهم، سواء كانت حسنةً أم قبيحة، بصورةٍ مستقلة عن تحكُّم الله الحتمي. وبالنسبة إليهم فإنه إذا خلق الله الأفعال البشرية، لكان غير عادل في

= nyamin Abrahamov, "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology", *Der Islam 79* (2002), 1, p. 87-102,

حيث يذكر أن «ابن القيم يقول برأي المعتزلة لإيجاد غاياتٍ لأفعال الله» (ص: 101، وانظر: ص: 97-98). كما سنرى، فإن تصور ابن الجوزية للطابع الأنطولوجي لغايات الله أو مقاصده الحكيمة يختلف بوضوح عن وجهة نظر المعتزلة.

(16) ابن المطهّر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، في: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة، مطبعة المدني، (1962م)، 1: 77-202، وأيضًا: ص: 78-80، 85-92. طبعة (1962م) لكتاب منهاج السنة لابن تيمية غير تامّة. أما طبعة (1986م) المذكورة في الهامش (21) الآتية فهي كاملة، وحلَّ محل طبعة (1962م)، ومع ذلك فإن طبعة (1986م) لا تتضمن النسخة المستقلة من منهاج الكرامة الموجودة في مطبوعة (1962م).

الثواب والعقاب، ولكان يجب ألّا يحاسِبَ الإنسانَ[17].

كان الهدف من جدل الحلي هو النظرية الأشعرية في الإرادية* الإلهية، التي وُجِدت في كتبٍ، مثل: المحصل، وكتاب الأربعين لـ فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م)[18]، أبكار الأفكار لـ سيف الدين الآمدي (ت 631هـ/ 1233م)[19]، طوالع الأنوار لـ عبد الله البيضاوي (ت 685هـ/ 1286م أو ما بعده)[20]. كان هؤلاء الأشاعرة ينكرون وجود الغرض في أفعال الله، ويتهمون

---

(17) Sabine Schmidtke, T*he Theology of al-'Allama al- Hilli (d. 726/ 1325)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991, p. 99-127.

(*) [المترجم] *Voluntarism* المقصود بالإرادية، وقد تترجم إلى الطوعية، النظرية التي تُرجع الخلق أو الإبداع إلى محض الإرادة الإلهية الحرة، وليس إلى أي عوامل أو أسباب أخرى مع الإرادة، سواء أكانت ضرورية كالفيض بالمفهوم الأفلوطيني ثم السينوي ونحوه من الفلاسفة المتألهين، أو الضرورة بالطبع كما لدى الفلاسفة الطبيعيين، أو غير ضرورية كالعلل أو الأسباب أو الأغراض ونحو ذلك، ويلتزم هؤلاء ومنهم الأشعرية الترجيحَ من غير مرجِّح، ويقولون إنما الممنوع الترجُّح من غير مرجح، وانتُقد هذا حتى من بعض محققيهم.

(18) فخر الدين الرازي، محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت، ص: 194-200، 204-205؛ المؤلف نفسه، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت، ص: 333-353.

(19) سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1423هـ/ 2002م، 2: 151-154.

(20) محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، ومعه: طوالع الأنوار لـ عبد الله بن عمر البيضاوي، إسطنبول، دار سعادت، شركت لعلمية، 1355هـ/ 1887م، ص: 389-406، متاحة على الرابط:
http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:2251907,
Edwin E. Calverley and James W. Pollock (trans.), *Nature, Man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text Tawali' al-Anwar min Matali' al-Anzar along with Mahmud Isfahani's Commentary Matali' al-Anzar, Sharh Tawali' al-Anwar*, Leiden, Brill, 2002, vol. 2, p. 915-952.

المعتزلة بتحويل الله إلى كائن ناقص، وأنهم يلزمهم التسلسل اللانهائي لعلل أفعال الله. تنفتح الثيودسيا المعتزلية على هذه الاتهامات بفكِّ أغراض الأفعال الإلهية عن الله ذاتِه من أجل الحفاظ على الوحدانية الإلهية المطلقة. أما بالنسبة للرازي والآمدي والبيضاوي، فإن من يتصرف لأجل غرض هو ناقصٌ، وإنما يفعل لغرض لأجل أن يستكمل نفسَه أو صفاته. وبالمثل فإن الإله المعتزلي الذي يتصرف لأجل أغراضٍ منفصلة عن ذاته يكون بالضرورة كاملًا بواسطة شيء خارج عن ذاته، ومن ثَمَّ فقد كان غير كاملٍ قبل أن يفعل الفعلَ لغرض. بعبارةٍ أخرى لم يكن إله المعتزلة كاملاً في الأزل. إضافةً إلى ذلك، فوفقًا للأشاعرة فإن الغرض الذي يفعل من أجله الله الفعل عند المعتزلة يجب أن يستند إلى غرضٍ أو علةٍ ثانية سابقة أوجدت الغرض الأول. هذا الغرض الثاني هو أيضًا مستندٌ إلى غرضٍ ثالثٍ سابق لوجوده، وهلمّ جرًّا في تسلسل لا نهائي. يعتبر الرازي والآمدي والبيضاوي كلَّ هذا مستحيلًا، ويرفضون الغرضَ في أفعال الله. بالإضافة إلى ذلك، وخلافًا لـ الحلي وأسلافه من المعتزلة، فإن الإرادة الإلهية لدى الأشاعرة هي ما يحدد ويخلق كل الأشياء، بما في ذلك الأفعال البشرية، سواء أكانت حسنةً أم قبيحة. وبما أن الله هو مَنْ يحدد ما هو حسنٌ وما هو قبيح، بحسب مشيئته؛ فإنه لا يخضع في نفسِه لهذه التقييمات الأخلاقية ولا يُتوقَّع منه الالتزام بها.

في وقتٍ ما بين (1313م) و(1317م)، ردَّ ابن تيمية على كتاب: منهاج الكرامة بالكتاب الضخم: منهاج السُّنَّة[21]. ردَّ الفقيهُ الحنبلي بأنَّ جميعَ أهل السُّنَّة يُثْبِتون عدلَ الله وحكمته بطريقةٍ أو بأخرى، حتى لو كان بعضُهم - الأشاعرة القائلون بالإرادية الإلهية - يسوُّون بين حكمة الله وعلمه، وبين عدل

---

(21) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ/ 1986م، متاح على الرابط: archive.org/details/Minhaj. للوقوف على تاريخ هذا الكتاب، انظر:
Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden, Brill, 2007, p. 10-11.

الله وأي شيءٍ يمكن أن يفعله[22]. ويؤكد ابن تيمية أيضًا أن الله هو خالق أفعال العباد وحدَه، خلافًا لـ الحلي والمعتزلة. وبعيدًا عن هذا فإن ابن تيمية يتخذ نهجًا مغايرًا تمامًا، حيث يُثبت أنَّ الله يعمل لعلةٍ، أو غرض، أو حكمة، وتُفهم هذه الحكمة بالمعنى التام لـ العلة الثابتة لفعل الله القائم بذاته، ويُبدِع في منهاج السنة وكتبه الأخرى ثيوديسيا تفاؤلية تتجذر في تصوُّر ديناميكي عميق عن الله، وهو تصوُّرٌ فريدٌ من نوعه في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى على حد علمي[23].

في علم الكلام الأشعري والاعتزالي، وكذلك في فلسفة ابن سينا وأتباعه، يكمن كمال الله في أزليته وعدم تغيُّره الأبدي. لكن بالنسبة لابن تيمية فإن كمال الله الأساس يتمثَّل في النشاط المستمر. إن طبيعة الكمال الإلهي هي العمل والخلق وفق الحكمة - الأغراض الحكيمة القائمة بذات الله - منذ (الأزل) بلا بداية. لم يكن ثَمَّ زمنٌ لم يكن الله فيه يفعل ويخلق. وعلى الرغم من أن ابن تيمية لا يتكلم صراحة عن الزمن في ذات الله، إلا أن هذا مُضَمَّنٌ في إثباته أن أفعال الله الاختيارية قائمة بذاته وتحدث في تعاقُبٍ زمني. بالإضافة إلى ذلك، فإن إبداع الله الدائم لا يستلزم أزليةَ أي شيء معيَّن من العالم، ولكنه يعني أنه كانت هناك دائمًا أشياء مخلوقة من نوعٍ ما. إن جِنْس أو أنواع الأشياء المخلوقة الحادثة زمنيًّا ينبع بالضرورة من كمال الله.

وعلى عكس مذهب الإرادية الإلهية [لدى الأشاعرة]، يُثبت ابن تيمية تسلسُلَ العللِ الحكيمة في الماضي بلا أول، القائمة في ذات الله، ويجادل بأن

---

(22) ابن تيمية، منهاج السنة، 1: 133-144.

(23) للاطلاع على مناقشة كاملة حول الفقرات الثلاث الآتية، انظر:
Jon Hoover, "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes", in: *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 55-77; id., *Ibn Taymiyya's Theodicy*, p. 70-102; id., "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World", *Journal of Islamic Studies*, 15 (2004), 3, p. 287-329; and Bell, Love Theory, p. 71-73.

فعل الله لأغراض حكيمة لا يعني أن الله لم يكن كاملًا قبل فِعْلِ أيٍّ من أفعاله. إن الله لا يفعل الفعلَ لينتفع، ولا يحتاج إلى مساعدة في الخلق. وبالأحرى فإنه من شأن الله، واستنادًا على أولوية الكمال الإلهي؛ أن يفعل ويخلق لأغراض حكيمة. كما يتعرَّض ابن تيمية لتصوُّرٍ عن محبة الله. إن الله لا يحب البشرَ لكي ينال منهم شيئًا. بل تأتي محبة الله للمؤمنين كفرعٍ على محبة الله لنفسه. إن محبة الله لذاته سابقةٌ على محبة الله لمخلوقاته، وتتجاوزها بكثير. كذلك لا يحتاج الله إلى ثناء البشر لأنه يتضاءل أمام ثناء الله على نفسه.

في إعطاء الأولوية لحب الله لذاته، وثنائه على ذاته، وكماله الإبداعي؛ يتبع ابنُ تيمية ابنَ سينا. فعلى الرغم من أنَّ ابن سينا يفهم العالمَ على أنه فيضٌ أبدي وضروري من ذات الله نفسه، إلا أنه ينكر أن العالم واجبٌ على الله من حيث هو هو، بإعطاء الأولوية لمرجعية الله الذاتية: فالله يعقل ذاته أولًا ويحب نفسَه، وعن هذه العقل الذاتي والحب الذاتي يفيض العالم بصورة ثانوية وعَرضية، حتى لو كان ذلك واجبًا من خلال اللزوم. يستبدل ابن تيمية مخطط الفيض الأزلي لابن سينا بإله ديناميكي فعَّال يخلق بمشيئته وقدرته عبر الزمن بلا بداية. إلا أنّ المنطق متشابه: الله يحب نفسَه في المقام الأول، ومن محبة الله الذاتية تتسلسل أفعال الله وخلق العالم. والأشياء المخلوقة ليست واجبةً على الله من حيث هي هي، بل هي نتاج ثانوي ضروري لله الذي بكماله يفعل دائمًا ويخلق لأغراض حكيمة بمشيئته وقدرته. لا يمتلك الإله عند ابن تيمية الحريةَ بمعنى الإرادية لدى الأشاعرة، بل إن مشيئة الله وحكمته هي، من بين أسبابٍ أخرى، التي يوجِد اللهُ بواسطتها المتسلسلاتِ الواجبةَ بالنسبة إلى ذاته وكماله[24].

تحمل ثيودسيا ابن تيمية أيضًا علامات سينوية في العديد من الجوانب الأخرى. فكما يقرر ابن سينا، يثبت ابن تيمية أن الشرَّ متأصِّلٌ في طبيعة بعض

---

(24) حول هذه النقطة الأخيرة، انظر بشكل خاص:
Hoover, "God Acts by His Will and Power", p. 65-66.

الأشياء؛ لأنَّ الشرَّ يرافق بالضرورةِ خَلْقَ الخير الأكبر. ومع ذلك فإن الشرَّ ضئيلٌ مقارنة بالكمّ الهائل من الخير الموجود في العالم، وهو شرٌّ فقط بالنسبة لمخلوقات معيّنة. ففي نظر الله كل شيءٍ خيرٌ تمامًا، والشر المحضُ غير موجود. إضافةً على ذلك يؤكد ابن تيمية أن الله خلق كلَّ شيء بأفضل طريقة ممكنة في جُودِه وكماله، ويؤكّد قولَ الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع ممّا كان». وكيلا يستلزم هذا تقييدَ قُدرة الله يقول ابن تيمية إنّ الله كان يمكِنُ أن يخلق غيرَ ما خلقه، إلا أن جُودَ. الله وكماله استلزما أن يخلُقَ هذا العالَمَ[25].

تتبع ثيودسيا ابن القيم الخطوط الأساسيةَ نفسَها لثيوديسا ابن تيمية، ويشرح أغلب معالمها في كتابه شفاء العليل[26]. يقتبس ابن القيم الحُجَج التي يوردها الأشاعرة لمذهب الإرادية، مثل أن الحكمة والتعليل تستلزم التسلسل، والنقص، من كتاب الرازي: الأربعين، وكتاب سيف الدين الآمدي: أبكار الأفكار[27]، ويتبع في نقض هذه الحجج ابنَ تيمية، حيث يثبت التصوّر الديناميكي الدائمة

---

(25) Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, p. 177, p. 181-186, p. 195-209, p. 224-227.

(26) يمكن الاطلاع على مناقشات أخرى حول القضايا نفسها، في: ابن القيم، طريق الهجرتين، 1: 310-346؛ ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، 1414هـ/ 1994م، ص: 594-596. وحول العلاقة بين هذا المختصر، وكتاب: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي بن محمد الدخل الله، الرياض، دار العاصمة، 1408هـ/ 1987- 1988م، انظر:
Jon Hoover, "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire", *The Muslim World*, 99 (2009), 1, p. 181-201, at p. 193-194.

(27) شفاء العليل، ص: 1089-1118 (الجزء الأول من الفصل 23). الفقرات المطابقة لكلٍّ من الرازي والآمدي التي يمكن أن تكون المقصودة في شفاء العليل، ص: 1089= الرازي، كتاب الأربعين، ص: 350؛ وشفاء العليل، ص: 1099-1100= الآمدي، الأبكار، 2: 152-153؛ شفاء العليل، ص: 1110= الرازي، كتاب الأربعين، ص: 351؛ شفاء العليل، ص: 1116-1117= الرازي، كتاب الأربعين، ص: 351-352.

للذات الإلهية: إنّ الله بكماله يفعل ويخلق بمشيئته ولحكمةٍ، بالمعنى السببي، منذ الأزَل، بلا أوّل. يؤكد ابن القيم الجوزية أيضًا، بطريقةٍ تيميّةٍ، على كمالِ الله الذاتي بقطع النظر عن المخلوقات. فلا يحتاج اللهُ إلى مخلوقات، ولا يكتسب من خلالها الكمال، بل إن صفات الله وأفعاله تنبع بالضرورة من كماله، ويجب أن تظهر آثارُها: «الرب سبحانه كامل في أوصافه وأسمائه وأفعاله، فلا بد من ظهور آثارها في العالم»[28]. ووراء ذلك يُولِي ابن القيم الجوزية اهتمامًا كبيرًا في شفاء العليل للأدلة النقلية والعقلية على الحكمة في أفعال الله والسببية في ترتيب الخَلْق[29]. ومرةً أخرى يتبع ابنَ تيمية، وكذلك ابن سينا، حيث يسوِّي بين الشرّ المحض المطلق والعدم، ويفسِّر الشرَّ النِّسبيَّ بأنه خيرٌ بالنظر إلى غرَض الله الحكيم[30]. لقد وضع ابن القيم كلَّ شيء في ترتيبٍ مِثالي: «قد نظَّم اللهُ سبحانه الحوادثَ الأرضية بالأزواج والأجرام العلوية أكمل نظام»[31].

يرى ابن القيم الجوزية، مثل ابن تيمية، في شفاء العليل أنّ الله يقدِر أن يفعل غير ما فعله في الواقع[32]. وفي كُتبٍ أخرى له ينتقد الفلاسفة الذين ينكرون أن اللهَ يفعل بإرادته واختياره، حيث يقولون إن الشر يوجَد بصورة ضرورية من الله مثل الحرارة التي تلازِم النار. يوضح ابن القيم في رأي مخالِف أنّ الله يخلق الشرَّ بإرادته وقدرته ومشيئته واختياره الحر، بَيْدَ أنّ حكمةَ الله تقيِّد قدرته ومشيئته[33]. ويقول في مفتاح دار السعادة إنّ لديه القدرة في الواقع على إرسال أنبياء بعد محمد صلى الله عليه وسلم، لكنّ حكمةَ الله تقضي أنه لن

(28) شفاء العليل، ص: 1115.
(29) المصدر السابق، ص: 1002- 1085.
(30) المصدر السابق، ص: 975-1002.
(31) المصدر السابق، ص: 1181.
(32) المصدر السابق، ص: 1076-1077.
(33) طريق الهجرتين، 1: 342-343؛ مختصر الصواعق، ص: 595-596.

يفعل مثل هذه الأشياء[34]. هنا يقارِب ابن القيم رأيَ الغزالي الذي يرى أنّ إرادةَ الله تتوافق مع ما تقتضيه حكمتُه، إلا أنّني أظنّ أن هناك ما هو أكثر من ذلك. فبالنظر إلى الإطار التيمي الثيوديسي لابن القيم، والطابع الحتمي الموجود في القسم الأخير من فقرة إبليس في شفاء العليل، الذي سنناقشه لاحقًا؛ يبدو واضحًا بما فيه الكفاية أنه سيقرر أيضًا أن الصفاتِ الإلهية، مثل الإرادة والقوة، والمشيئة الحرة؛ مصاحِبة بصورة واجبةٍ للذات الإلهية. وكما كان الحال مع ابن تيمية، ستكون إرادة الله ومشيئته الحرة من الوسائل التي يُبدِع اللهُ بها ما يَتْبَع بالضرورة ذاتَه وكمالَه، ولكن يبقى مزيدٌ من البحث لاكتشاف ما إذا كان ابن الجوزية يقول ذلك صراحةً.

بحسب ما تقدَّم بحثُه حتى الآن لا يضيف ابن قيم الجوزية شيئًا جديدًا إلى حدٍّ كبير إلى ثيودسيا ابن تيمية. ومع ذلك، وكما سيكشف موضع إبليس الآتي معنا، فإنّ ابن القيم يتجاوز ابنَ تيمية عبر مقاربتيْن مميزتين. **المقاربة الأولى**: تضخيم محتوى المقاصد الإلهية الحكيمة في خلق الشرور. صحيحٌ أنه كثيرًا ما يستدعي ابن تيمية حكمةَ الله من خَلْق الشرور، فقد خلق اللهُ جميعَ الأشياء، ومنها الشر، لأجل حِكَمٍ، تكون بها خيرًا بصورة تامة. ومع ذلك لا يخبرنا ابن تيمية في كثيرٍ من الأحيان عن حِكَمِ الله من خَلْق شرورٍ معيّنةٍ، وفي بعض الأحيان يقول إنها لا يمكن معرفتها. في تلك الحالات القليلة عندما يُقدِم على تقديم حِكَم تخمينية، فإنه عادة ما يطرح حكمًا تعليمية أو دينية، على نحوٍ يُشبِه ما يرد في تقاليد المعتزلة أو الصوفية. فعلى سبيل المثال، تمرد فرعون والعقوبة التي نزلتْ به كان بمثابة الزَّجْر عن التكبُّر والمعصية، والألم الذي يقع بسبب الحاكم الجائر يكفِّر الذنوب ويعلِّم الصبر، والمرض يغذي شعورَ الخضوع لله، والمعصية تتيح الفرصة للتوبة والعمل الصالح الذي لا يمكن حدوثه بغير ذلك. فالشر بالنسبة لابن تيمية هو في الأساس وسيلة لحفْز الرقيّ الروحي[35]. يتبنَّى

---

(34) مفتاح دار السعادة، 2: 436.

(35) Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, p. 190-195.

ابن القيم هذا الدافع الأساس لخلق الله للشرور، ويوسِّعه، ويضيف إليه ثيوديسيا التناقض - وهي: أن هذا النقص ضروريٌّ لمعرفة الكمال -، وهي الثيوديسيا الموجودة لدى الغزالي والتراث الصوفي أيضًا[36].

المقاربة الثانية: يتناول ابن القيم موضوعًا ثانويًّا في ثيودسيا ابن تيمية، وهو الشر المتضمَّن في الأسماء الإلهية، ويعطي هذا الموضوع دورًا مركزيًّا في نظريته. يقول شيخُه ابن تيمية أحيانًا إنه لا شيءَ من أسماء الله الحسنى يتضمن الشرَّ، ولكنّ الشرور تظهر فحسبُ في الأشياء التي يخلقها الله، ومن ثَمَّ فلا يجوز أن تُنسب الشرورُ إلى الله بأي وجهٍ من الوجوه. ومع ذلك ففي مواضع أخرى يقولُ ابن تيمية إن بعض الأسماء مثل: الضارّ، أو المذلّ، تدل على الشر. يشرح ابن تيمية ذلك بأن هذه الأسماء مرتبطة دائمًا بأسماء أخرى أعمّ وأشمل، مثل: النافع والمعزّ، على التوالي، مما يخفف شِدَّتَها. لا يستفيضُ ابن تيمية أكثرَ من ذلك، وعادة ما ينتقل إلى القول بأن الشر لا يظهر في أسماء الله مطلقًا[37]. ومع ذلك لا يتردد ابن القيم في اتباع قول شيخه ويطرده حتى نهايته الطبيعية، وكما يوضح موضع إبليس في شفاء العليل، فإن المتكلم الحنبلي يعيِّن مصدرَ الشر بشكلٍ صريح في كونه من لوازم أسماء الله وصفاته.

ابن قيم الجوزية ومقاصد الله الحكيمة في خلق إبليس

يظهرُ بَحْثُ ابن القيم حول إبليس في كتاب: شفاء العليل، في الوجه الرابع والعشرين من ضمن أربعين وجْهًا لاستدلاله على الحِكَم الإلهية من خلق

---

(36) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ت، 4: 258- 259 (في نهاية الكتاب 35)؛ Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, p. 64-69. Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, Brill, 1983, p. 106-107, p. 122-141, حيث ناقش «علم الأضداد» فيما يتعلق بإبليس في الفكر الصوفي.

(37) Hoover, Ibn *Taymoya's Theodicy*, p. 186-190.

الشرور[38]. تُثبِت الوجوه التسعة عشر الأولى، مع أمورٍ أخرى؛ أنّ الله يخلق ويأمر جميع الأشياء لغرض وحِكمة، وأن ذلك هذا نابع من علمِ الله الكامل وقدرته. ثم تردُّ الوجوه من العشرين إلى الأربعين من المناقشة على سلسلة من الأسئلة حول حِكَم الله من خلق الشرور المختلفة. وتشمل هذه الوجوهُ الحِكَمَ الإلهية من خلق الكفر في الإنسان، والظواهر الطبيعية الضارة، وإخراج آدم وحواء من الجنة، وتعريض ذريتهم للمحنة العظيمة[39].

يعدِّد ابن القيم في الوجه الرابع والعشرين: خمسة عشر حكمةً في خلق الله لإبليس. سترد هذه الحِكَمُ الخمس عشرة مرقَّمَةً في النصّ أدناه. يبدأ المقطع بأفعال الله، ثم يتقدم إلى أسماء الله وصفاته، وينتهي إلى ذات الله. تركز الحِكَمُ العشر الأولى على فِعْل الله والأغراض الحكيمة التي تحقَّقت من خَلْق إبليس والشرور الأخرى. ثمّة قليلٌ من الإشارة إلى الحتمية في فِعْل الله هنا،

(38) ترِد الوجوه (1- 40) في: ص: 1123-1313، ويرد الوجه (24) ص: 1186-1199. يقدم ابن القيم سرديةً مشابهة، ولكنها أقصر، عن سبب خلق الله إبليس، في كتابه: مدارج السالكين، تحقيق: عماد عامر، القاهرة، دار الحديث، 1416هـ/ 1996م، 2: 187-190. كذلك يطرح ابن تيمية إشكالَ إبليس في رسالته: الحسنة والسيئة، في: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، القاهرة، دار الرحمة، د.ت، 14: 229-425) حيث ذكر أنه بيَّن في موضع آخر «بعضَ ما في خلق جهنم وإبليس والسيئات من الحكمة والرحمة»، (ص 300-301). لا يزال يتعين عليَّ تحديد موضع مِثل هذا النقاش في كتب ابن تيمية. يقول ابن تيمية بإيجاز شديد في: منهاج السنة (3: 214- 215) أن الله خلقَ إبليس للحكمة نفسها التي لأجلها خلق الأفاعي والعقارب والنار، أي لحثِّ البشر على الاستعاذة بالله. ومع ذلك، فإن الإشارة الواردة في: الحسنة والسيئة هي على الأرجح تشير إلى معالجة أشمل لغاية الله الحكيمة في خلق إبليس، أكثر من هذا الكلام المقتضب في منهاج السنة.

(39) يتضمن الوجه (36) إجابةً مطولة لسؤال مختلف قليلًا: ما الحكمة التي يمكن أن تكون في تعذيب بعض الناس إلى الأبد في النار؟ الجواب باختصار هو: لا شيء (شفاء العليل، ص1240-1299). لمزيد من التفاصيل انظر:
Hoover, "Islamic Universalism," p. 181-201, especially p. 191-193.

حيث يمكن أن نَفهَم هنا بشكل أكبر أن الله يتصرَّف بحرية. ومع ذلك، فإن الحِكمَ الخمسة الأخيرة تحوِّل التركيز إلى أسماء الله وصفاته، وما تقتضيه من الشر لكي تظهر في الوجود. ثَمَّ في نهاية النص أسَّس ابن القيم لعلاقة صفات الله بذاته على أنها ملازمة ضرورية، ومن ثَمَّ فلا يمكن تجريدها من آثارها لئلا يُسلب اللهُ كمالَه. وهكذا يكشف بحثُ إبليس عند ابن قيم الجوزية عن التأصيلِ السينوي المميز حول الشر في الصفات الإلهية وحتى في ذاته.

إن الكثير من المقاصد العشرة الأولى تتبع طريق الصوفية والمعتزلة وابن تيمية في الاتكاء على المقاصد الدينية والتعليمية لأفعال الله، فخلق الله إبليس هو أداة للترقِّي في الحياة الدينية[40]. ففي «الحكمتين» الأولى والثامنة، يقدِّم إبليس عدوًّا يُجاهَد ضده، وهذا يُثمِر فضلًا في عبودية لله ومحبته. أما «الحكمة» الثانية، فتنظر إلى سقوط إبليس على أنه زاجِرٌ للآخرين عن التأسِّي به، كما أن «الحكمة» الثالثة تصور إبليس كمثالٍ سلبي على التكبُّر والعصيان المستمر. تقول «الحكمة» السابع إنّ الجهاد في الامتحان بإبليس ممّا يزيد من شُكر الإنسان على نِعمة الله. وفيما يتعلق بموضوع الترقِّي الديني، تشير «الحكمة» الرابعة لابن قيم الجوزية إلى أنَّ الله خلق إبليس كعاملٍ مساعد أو محكٍّ يميز به الخير والشر، أو الطيب والخبث، الذي كان كامنًا في الخلق عند خَلْقهم.

يتوسَّع ابن القيم في القيمة الدينية للشرِّ في مواضع أخرى من الوجوه الأربعين في مناقشته في شفاء العليل حول الثيودسيا عن فضيلة الجهاد، حيث يقول: «ولولا خلق الشياطين والهوى والنفس الأمارة؛ لما حصلت عبودية الصبر ومجاهدة النفس والشيطان ومخالفتهما،...، ولولا وجود الكفار؛ لما حصلت

(40) انظر حول هذا الموضوع لدى الصوفية:
Awn, Satan's Tragedy and Redemption, p. 86-89, and passim. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu' tazilite Theology: Abd al-Jabbeir's Teaching on Pain and Divine Justice*), Leiden, Brill, 2000, p. 151-155,
حيث يناقش الغايات التعليمية والتحفيزية للألم والمعاناة في اللاهوت المعتزلي.

عبودية الجهاد»[41]. وبالمثل، وفقًا لابن القيم، فقد أُهبِط آدم من الجنة الأولى لأن السعادة لا يمكن اكتسابُها إلا بالتجربة: من خلال «جسر المشقة والتعب»[42]، ومن ثَمَّ فإنّ الخير والغاية الحكيمة من وضْع اللهِ البشرَ تحت «التكليف» وخلق عالم من التجارب والمِحن كميدانٍ لتحديد مَن هو خيرٌ عملًا[43]. في هذا العالم يجتهد البشر في سبيل الكمال والعلم والفضيلة والأعمال الصالحة، ويهديهم اللهُ إلى هذه الغايات من خلال إرسال الرسل وإنزال الكتب، وبشريعته التي هي نفسُها مليئة بالغايات الحكيمة[44].

بالعودة إلى الوجه الرابع والعشرين الذي يبحث في قضية إبليس، وإلى «الحكمة» السادسة في هذا الوجه، يوضح ابن قيم الجوزية مبدأً مفادُه أنّ الأشياء لا يمكن معرفتها إلا بأضدادها: لا يمكن معرفة الجميل من دون القبيح، ولا يمكن معرفة الخير من دون الشر، وهذا التسويغ المعرفي للشرّ موجودٌ في موضعٍ آخر في كتابات ابن قيم الجوزية[45]، وكما تقدَّم، فإن له سوابق واضحة لدى الغزالي والتقليد الصوفي. بالنسبة لابن القيم، فإن وجود الأضداد يقدِّم دليلًا أيضًا على قدرة الله على خلق التنوُّع. وفي «الحكمة» الخامسة في الوجه الرابع والعشرين، فإنّ خلق الأضداد يُظهر قوةَ الله، ويظهر أن الله يقدِر أن يخلق الملَكَ جبريل، وأن يخلق إبليس، وأن يخلق النور والظلمة، والجنة والنار. كذلك في «الحكمة» العاشرة، يرى ابن القيم أنّ خلق الله لكلٍّ من النور والنار - أي إبليس - يشير إلى قوة الله وأنه ليس كمثله شيء.

---

(41) شفاء العليل، ص: 1146-1147 (الوجه 20).

(42) المصدر السابق، ص: 1147 (الوجه 21)، انظر أيضًا: ص: 1204-1206 (الوجه 27).

(43) المصدر السابق، ص: 1226-1227 (الوجه 35).

(44) المصدر السابق، ص: 1149-1168 (الوجه 22)، انظر أيضًا: ص: 1305-1309 (الوجه 38).

(45) المصدر السابق، ص: 1138-1139 (نهاية الوجه 16)؛ مفتاح دار السعادة، ص: 12.

أما «الحكمة» التاسعة لابن قيم في خلق الله لإبليس فلها علاقةٌ أيضًا بإظهار قوة الله. حيث يتيح إبليس والشر فرصة لإظهار الله آياتٍ عظيمة مثل طوفان نوح وشق البحر لموسى لإنقاذ قومه من فرعون. يقدّم ابن القيم شرحًا أتمَّ لهاتين الآيتيْن في موضع سابق في شفاء العليل. لم يكن طوفان نوح وتذكُّر الناس له عبر الأجيال ليحدُثَا لولا عدم إيمان قوم نوح. وكذلك أدَّى قتلُ فرعون لأطفال بني إسرائيل إلى الخير المتمثِّل في موسى الذي نشأ في بيت فرعون، مما أعدَّه لمهمة تحرير قومه من فرعون فيما بعد: «فمصلحة تلك الآية وحكمتها غمرتْ مفسدةَ ذبح الأبناء وجعلتها كأن لم تكن»[46]. بالنسبة لابن القيم، وكذلك ابن تيمية، وغيره في التقليد السينوي، فإنّ بعضَ الشر ضروري لتحقيق الخير الأكبر. يُضفي ابن القيم الطابع التأصيلي على هذا المبدأ بالقول إن بعض الأشياء يعتمد على (موقوفٌ على) أشياء أخرى في وجوده، وأن الشر غالبًا ما يكون مصاحبًا ضروريًا (لازم) وسببًا ثانويًا (سبب) للخير[47].

بالانتقال إلى آخر خمسٍ من «حِكَم» ابن قيم الجوزية حول خلق إبليس، يتحول التركيز بعيدًا عن مقاصد التعليم الديني، ونظرية المعرفة بالأضداد، وإثبات قوة الله وحكمته في أفعاله، إلى ثيودسيا أسماء الله وصفاته. أي أنَّ هناك تحوُّلًا من معرفة الخير الكامن في أفعال الله وما يخلقه، إلى تعيين الآثار الضرورية للصفات الإلهية. تشير «الحِكَم» من الحادية عشرة إلى الرابعة عشرة إلى أن ظهور الأسماء الإلهية في أزواج متضادة، مثل الخافض الرافع، المعز المذلّ، يتطلب «متعلّقات» تظهر فيها أحكامُها، وأنّ الله له «الملك التامّ»، وهذا يستلزم تنوّع تصرفه في الأضداد وإنشائها في الوجود، مثل الثواب والعقاب، والعدل والفضل، فحكمة الله «اقتضت خلقَ المتضادات»، فكلّ ما يخلقه الله هو بالضرورة مستلزِمٌ لحَمْدِه تمامَ الحمد. وللوصول إلى الاستنتاج المنطقي الذي

---

(46) المصدر السابق، ص: 1141 وما بعدها (الوجه 20)؛ والاقتباس ص: 1143-1144.

(47) المصدر السابق، ص: 1139- 1140، 1142-1143، 1211- 1238.

لم يذكره ابن قيم الجوزية صراحة هنا، فقد استلزمت أسماءُ الله وصفاتُه خلقَ إبليس.

يذكر ابن القيم في موضِع آخر من شفاء العليل، «المقتَضَيات»، و«الموجبات»، و«الآثار» التي لأسماء الله المتقابلة وصفاته وكماله، ويؤكد أنه لا يجوزٌ تجريد الله منها. أي منهم. فإذا كان الله هو «الخالق» فلا بد من وجود «مخلوق»، وإذا كان الله هو «الغفور» فلا بد أن يكون هناك من يغفر له، وإذا كان «رحيمًا»، فلا بد أن يكون هناك من تُظهر له «الرحمة»[48]. فالله يجعل الذنوب والمعاصي حتى يكون هناك مَنْ يغفر اللهُ له ويفرح بتوبته[49]. وعلى المنوال نفسِه يؤكد ابن القيم عند مناقشة أسماء الله المتقابلة والصفات الأخرى «فاقتضت حكمتُه أنّ إنزال الأبوين من الجنة ليظهر مُقتضى أسمائه وصفاته فيهما وفي ذريتهما، فلو تَرَبَّتِ الذريةُ في الجنة لفاتت أثارُ هذه الأسماء وتعلقاتها، والكمالُ الإلهي يَأْبَى»[50].

إن الحكمة الخامسة عشرة، والأخيرة، من «حِكَم» خلق إبليس في كتاب: شفاء العليل، تشرح بشكلٍ كبير فكرةَ أنّ الشرور ضرورية لأجل الخَير العامّ. وعلى الرغم من أنَّ اللهَ يكره إبليس، ويبغض جميعَ الشرور التي يُنزلِها على البشرية؛ فقد خلقه اللهُ ليحقِّقَ خيرًا أكبر، مثل المغفرة للبشر، وطاعتهم، وحَمدهم. إلا أنّه في النهاية خلق اللهُ إبليسَ، كما خلق آدمَ وحواءَ؛ لتوفير الفرصة لإظهار النطاق الكامل لأسمائه وصفاته. إن بداية الحكمة الخامسة عشرة

---

(48) المصدر السابق، ص: 1128 (الوجه 11).

(49) المصدر السابق، ص: 1140-1141 (الوجه 19). ويرد ما يأتي في نهاية الوجه (19): «كان بعضُ العُبَّاد يدعو في طوافه: اللهم اعصمني من المعاصي، ويكرِّر ذلك، فقيل له في المنام: أنت سألتني العصمةَ، وعبادي يسألوني العصمة، فإذا عصمتكم من الذنوب؛ فلِمَنْ أغفِر؟ وعلى مَن أتوب؟ وعمَّن أعفو؟ ولو لم تكن التوبة أحبَّ الأشياء إليه لما ابتلى بالذنب أكرمَ الخلق عليه».

(50) المصدر السابق، ص: 1206 (الوجه 27).

لابن القيم هي مناقشة كاملة عن حُبِّ الله لصفاته، فهو: «يحب أن يُظهر لعباده حِلْمَه وصبره وأناته وسعة رحمته وجوده، فاقتضى ذلك خَلْقَ مَن يُشرك به»، ثم يشرع ابن القيم في شرحٍ مطوَّل لبيان كيف أنّ محبّة الله لإظهار أسمائه وصفاته يستلزم خلقَ جميع أنواع الخير والشر، ويستشهد بحديثٍ رواه مسلم في صحيحه: «لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»، ليعلق ابن القيم قائلًا: «لمحبته للمغفرة؛ خَلَق من يغفر له»[51].

في نهاية الفقرة المتعلقة بإبليس في شفاء العليل، أي في ختام الوجه الرابع والعشرين، يؤكد ابن قيم الجوزية أنّ حمد الله هو المبدأ الأساس الذي يجْمَع كلَّ الأشياء. إن حمْدَ الله يعادل حِكمَتَه، وتعطيل اللهِ من أحد الوصفين هو تعطيلُه من الآخر. إضافةً إلى ذلك يستوعب حمدُ الله وحكمتُه كلَّ ما يخلقه الله ويأمر به. وعقب فراغه من بحث إبليس بيسيرٍ، أوضح ابن القيم أنّ حمدَ الله هو سبب الخلق وهدفه (غايته): «فالحمد سببُ الخلق وغايته، الحمدُ أَوْجَبَه، وللحمد وُجِد». ومن ثَمَّ، كان حَمْدُ الله يسع العالمَ كلَّه: «فلم يوجِدْ شيئًا ولم يقدِّرْه ولم يشرَعْه؛ إلا بحمده ولحمده، وكلُّ ما خلقه وشرَعَه؛ فهو متضمِّنٌ للغايات الحميدة، ولا بدَّ من لوازمها، ولوازم لوازمها، ولهذا ملأ حمدُه سماواتِه وأرضَه وما بينهما»[52]. في نهاية بحث إبليس، يؤكد ابن القيم الجوزية أيضًا أن كلًا من حمد الله وحكمته من لوازم ذات الله، ويذكر أنّ كمالَ الله يستلزم جميع الآثار التي تقتضيها صفاتُ الله وأسماؤه: «ولا يجوز تعطيل شيء من صفاته وأسمائه عن مقتضياتها وآثارها؛ فإن ذلك يستلزم النقصَ الذي يناقض كماله وكبريائه وعظمته»[53]. إن خلاصة استدلال ابن قيم الجوزية

(51) المصدر السابق، ص: 1195؛ استدل ابن القيم بهذا الحديث أيضًا في: شفاء العليل، ص: 1140-1141 (الوجه 19).

(52) المصدر السابق، ص: 1239 (الوجه 36).

(53) المصدر السابق، ص: 1199؛ وفي موضع سابق: ص: 1171 (الوجه 23) يشرح ابن القيم التصاعد من المخلوقات إلى ذات الله على النحو التالي: «ليس في الوجود =

هي أنّ خلق الله لإبليس ينبع من مقتضيات أسماء الله وصفاته، والتي هي ضرورية ملازمة لذات الله وكماله.

كما لاحظنا في بداية هذا المقال، فإن نظرية ابن القيم حول ثيوديسيا الأسماء الإلهية هي سينوية أكثر بكثيرٍ من مجردِ كونها مقاربة تسويغية لإثبات حكمة الله، على غرار التي عيَّنها جريفيل بالنسبة لحالة الغزالي. يتبع ابنُ القيم الغزاليَّ في سَبْر العالم المخلوق وشروره بحثًا عن أدلة على غايات الله الحكيمة فيه. ولكنه يشرح بروحٍ سينويّةٍ أيضًا أنّ خلق الله للشرور ينبع بالضرورة من أسمائه وصفاته. إنّ ما يقدِّمه ابن القيم إذن هو مستويانِ من تفسير الشرور الموجودة في العالم. أما المستوى الأول، فهو مستوى أفعال الله، وفيه يخلق الله الشرور بسبب الغايات الحكيمة التي تعود بالنفع على المخلوقات، في حين في المستوى الثاني تقتضي أسماءُ الله وصفاتُه خلقَ اللهِ للشرور باعتبارها لوازمَ ضرورية لها.

قد يجد المرءُ تناقُضًا بين الحرية والحتمية بين هذين المستويين، الحرية في أفعال الله، والحتمية في صفات الله. حتى إنّه أمكن ابن القيم أن يحتفي بهذا باعتباره مدخلًا إلى الحقيقة الباطنية، المتماشية مع التقليد الصوفي، ربما حتى على غرار تقليد ابن عربي (ت 638هـ/ 1240م)[54]. ومع ذلك فإنّ ابن القيم لا

= إلا الله ومفعولاته، وهي آثار أفعاله، وأفعاله آثار صفاته، وصفاته قائمة به من لوازم ذاته».

(54) للاطلاع على أصول ابن عربي، انظر:
William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 3-44, p. 289-297.
يقدم ابن عربي ثيودسيا مستوحاة من ابن سينا حول أسماء الله وصفاته بمفاتيح التجربة والإلغاز. فمن ناحيةٍ، الله مستقلٌ عن الكون ولا يحتاج إليه. ومن ناحية أخرى، كلُّ شيء في الوجود مستمَدٌّ من الخير الإلهي المحض، وأسماء الله وصفاته تقتضي إظهارَ آثارها في الكون، بما في ذلك الآثار الشريرة والناقصة. النقص في الحقيقة جزءٌ من كمال الوجود، وهذا العالم هو أفضل ما في الإمكان. إضافةً إلى ذلك، فمن منظور العقل والخبرة العادية، الأشياء المخلوقة التي تمثِّل الكونَ، تتمايز عن الله. ومع ذلك =

يذكر هذه المفارقةَ، ويحتفظ بالروح العقلانية لكلٍّ من ابن سينا وابن تيمية. لقد كان هدفُه الدفاعَ. حاول ابن القيم شرحَ سببِ خلق الله للشر، والدفاعَ عن غايةِ الله الحكيمة ضد المنتقدين لها. ولوَضْع هذا الدفاع في إطارٍ علاجيٍّ أكثرَ في رُوح كتاباته، سعى ابن القيم إلى شفاء أولئك الذين تصدَّعت قلوبُهم بسبب اللاعقلانية الظاهرة للشر، والذين يكافحون من أجل تثبيت الإيمان بخيرية الله العميقة.

نصّ*: ابن القيم الجوزية عن غايات الله الحكيمة في خلق إبليس[55]:

الوجه الرابع والعشرون:

قولهم: «أي حكمة في خلق إبليس وجنوده»؛ ففي ذلك من الحِكَمِ مالا يُحيط بتفصيله إلا اللهُ.

[1] فمنها: أن يكمل لأنبيائه وأوليائه مراتبَ العبودية[56] بمجاهدة عدو

= فمن منظور إشراقي هذه الأشياء المخلوقة ليست سوى أفعالِ الله نفسِها، وغاية الصوفي هو أن يرى في الشاهد أن كلَّ شيء هو الله. مع هذا التعريف لأفعال الله وخلقه، تصبح ميتافيزيقية ابن عربي عُرضةً للتفسير الاتحادي. من جهته يحافظ ابن القيم على تمييز وجودي ثابت بين ذات الله وصفاته وأفعاله من جهةٍ، والكون المخلوق من جهةٍ أخرى.

(*) (المترجم) قدم الباحث هاهنا ترجمة لهذه الفقرات من الوجه الرابع والعشرين من شفاء العليل، وقد التزمتُ ترقيمه وتفقيره وإمالته وما أضافه أحيانًا بين معقوفتين، فضلًا عن تعليقاته في الهامش.

(55) شفاء العليل، ص: 1186-1199 (الوجه 24 من الوجوه الأربعين من حِكم الله في الفصل 23). تُرجمت هذه الفقرات بصورة مرنة في: Umar Sulaiman al-Ashqar, *The World of the Jinn and Devils*, Jamaal al-Din M. Zarabozo (trans.), Boulder, Colorado, Al-Basheer, 1998, p. 225-236، وهو ترجمة لكتاب عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، القاهرة، بيت الحكمة، 1413هـ/ 1992م.

(56) يضع ابن القيم تصنيفًا لمراتب العبودية في: مدارج السالكين، 1: ص. 106-107. تنقسم المراتب إلى ما يتعلق بالعلم وما يتعلق بالعمل. تشير المراتب المتعلقة بالعلم =

الله وحزبه، ومخالفته ومُرَاغَمته في الله، وإغاظته وإغاظة أوليائه، والاستعاذة به منه، والإلجاء إليه أن يُعيذَهم من شَرِّه وكيده، فيترتبُ لهم على ذلك من المصالح الدنيوية والأُخروية ما لم يحصُلْ بدونه، وقدَّمنا أنَّ الموقوفَ على الشيء لا يحصل بدونه(57).

[2] ومنها: خوف الملائكة والمؤمنين من ذنبهم بعد ما شاهدوا من حال إبليس ما شاهدوه وسقوطه من المرتبة المَلَكِيّة إلى المنزلة الإبليسية؛ يكونُ أقوى وأتمَّ. ولا ريب أن الملائكة لما شاهدوا ذلك؛ حصلت لهم عبوديةٌ أخرى للرب تعالى، وخضوع آخر، وخوفٌ آخر، كما هو المشاهَد من حال عبيد الملك إذا رأوه قد أهان أحدَهم الإهانةَ التي بلغت منه كلَّ مَبْلَغ وهم يشاهدونه، فلا ريبَ أنَّ خوفَهم وحذرهم يكون أشدَّ.

[3] ومنها: أنه سبحانه جعله عِبرَةً لمَنْ خالَفَ أمرَه وتكبَّر عن طاعته وأصرَّ على معصيته، كما جعل ذَنْبَ أَبِي البشر عبرةً لمن ارتكب نهيَه أو عصى أمرَه، ثُمَّ تاب وندم ورجع إلى ربه فابتلى أبوي الجنِّ والإنس بالذنب، وجعل هذا الأبَ عبرةً لمن أصرَّ وأقام على ذنبه، وهذا الأبَ عبرةً لمن تاب ورجع إلى ربه، فلله كَمْ في ضِمْن ذلك من الحكم الباهرة والآيات الظاهرة.

[4] ومنها: أنه محِكٌّ امتحَنَ اللهُ به خَلْقَه ليتبينَ به خبيثُهم من طيِّبُهم، فإنه سبحانه خلق النوعَ الإنساني من الأرض، وفيها السَّهْل والحَزْنُ والطيب والخبيث، فلا بد أن يظهر فيهم ما كان في مادتهم، كما في الحديث الذي رواه الترمذي مرفوعًا: «أنّ الله خلق آدمَ من قبضةٍ قَبَضَها من جميع الأرض، فجاء

= إلى علم الله في ذاته وصفاته وأفعاله، وما أمر الله، وصراطه المستقيم، والثواب والعقاب. وأعلى مرتبتين تتعلقان بالأعمال هما مرتبتا: «السابقون المقرَّبون» (راجع سورة الواقعة: 10-11)، وفي المرتبة الأدنى منها: «أصحاب اليمين» (سورة الواقعة: 27). ثم حدّد ابن القيم أعمال للقلب واللسان والجوارح التي يمكن للمرء من خلالها أن «يكمل مراتب العبودية».

(57) ذُكر هذا في شفاء العليل، ص: 1142 (الوجه 20).

بنو آدم على مثل ذلك، منهم الطيب والخبيث، والسهل والحزن، وغير ذلك»[58]، فما كان في المادة الأصلية فهو كائنٌ في المخلوقِ منها، فاقتضت الحِكْمةُ الإلهية إخراجَه وظهورَه، فلا بدَّ إذًا من سببٍ يُظهِر ذلك، وكان إبليس محكًّا يميز به الطيب من الخبيث، كما جعل أنبيائه ورسله محكًّا لذلك التمييز، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عِمرَان: 179]، فأرسله إلى المكلفين وفيهم الطيب والخبيث، فانضاف الطيبُ إلى الطيب، والخبيثُ إلى الخبيث، واقتضت حكمتُه البالغةُ أنْ خلَطَهم في دار الامتحان، فإذا صاروا إلى دار القرار؛ يميِّزُ بينهم، وجعل لهؤلاء دارًا على حِدَةٍ، ولهؤلاء دارًا على حدة، حكمة بالغةٌ، وقُدرة قاهرة.

[5] ومنها: أن يُظهر كمالَ قدرتِه في خَلْق مِثل جبريل والملائكة وإبليس والشياطين، وذلك من أعظم آيات قدرته ومشيئته وسلطانه؛ فإنه خالقُ الأضداد، كالسماء والأرض، والضياء والظلام، والجنة والنار، والماء والنار، والحديد والهواء[59]، والطيب والخبيث.

---

(58) الترمذي، السنن، تفسير القرآن، من سورة البقرة، رقم (2879) (أرقام الأحاديث في الترمذي، ومسلم، والبخاري، هي بحسب الترقيم الوارد في موقع: www.al-islam.com).

(59) لم يتضح لي كيف يرى ابن القيم الحديدَ والهواء نقيضيْن. ربما يرمز الحديد إلى الأرض كأحد العناصر الكلاسيكية الأربعة: الماء، والنار، والتراب، والهواء. هذا من شأنه أن يكمل الزوج السابق - الماء والنار - في قائمته من الأضداد. أو ربما كان يرى الحديد والهواء كضدّين في سياق المغناطيسية، وهو احتمال اقترحه عليَّ تسفي لانجرمان *Tzvi Langermann*. ففي الفيزياء الأرسطية لا يمكن لجسمٍ ما أن يحرك جسمًا آخر إلا من خلال الاتصال الجسدي المباشر. ولكن كيف إذن يجذب المغناطيسُ الحديدَ عن بعد؟ إحدى النظريات التي اقترحها مفكرو العصور الوسطى هي أن الهواء الذي بين المغناطيس والحديد ينقل القوة المغناطيسية الجاذبة. لمزيد من المناقشة انظر:

Y. Tzvi Langermann, "Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun", in: *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Gad Freudenthal (ed.), Leiden, Brill, 1992, p. 267-284; reprinted in: Y. Tzvi Langermann, *The* =

[6] ومنها: أنّ خلْقَ أحد الضدين من كَمَال حُسْن ضِدِّه؛ فإن الضد إنما يظهَرُ حُسْنُه بضدِّه، فلولا القبيحُ لم تُعرفَ فضيلةُ الجميل، ولولا الفقر لم يُعرف قدر الغِنَى، كما تقدم بيانه قريبًا(60).

[7] ومنها: أنّه سبحانه يُحِبُّ أن يُشْكَر بحقيقة الشكر وأنواعه، ولا ريب أنَّ أولياءه نالوا بوجود عدوِّ الله إبليس وجنوده وامتحانهم به مِن أنواع شكره ما لم يكن ليحصل لهم بدونه، فكَمْ بين شُكْرِ آدم وهو في الجنة قبل أن يخرج منها، وبين شُكْرِه بعد أن ابتُلِيَ بعدوِّه ثم اجتباه ربُّه وتاب عليه وقَبِلَه.

[8] ومنها: أن المحبة والإنابة والتوكل والصبر والرضا ونحوها أحبُّ العبودية إلى الله سبحانه، وهذه العبودية إنما تتحقَّق بالجهاد وبَذْل النفس لله وتقديم محبته على كل ما سواه، فالجهاد ذروة سَنَام العبوديةِ وأحبُّها إلى الرب سبحانه، فكان في خَلْقِ إبليس وحِزْبِه قِيامُ سُوقِ هذه العبودية وتوابعها التي لا يحصي حِكَمَها وفوائدها وما فيها من المصالح إلا اللهُ.

[9] ومنها: أنَّ في خلق من يُضادُّ رسلَه ويكذِّبهم ويعاديهم من تمام ظُهُور آياته وعجائب قُدرته ولطائف صُنعه؛ ما وُجُودُه أحبُّ إليه وأنفع لأوليائه من عَدَمِه، كما تقدَّم من ظهور آية الطوفان والعصا واليد وفلق البحر وإلقاء الخليل في النار وأضعاف أضعاف ذلك من آياته وبراهين قدرته وعلمه وحكمته، فلم يكن بُدٌّ من وُجود الأسباب التي يترتب عليها ذلك كما تقدَّم(61).

[10] ومنها: أنّ المادة النارية فيها الإحراق والعلوّ والفساد، وفيها الإشراق والإضاءة والنور، فأخرج منها سبحانه هذا وهذا، كما أنَّ المادةَ الترابية الأرضية فيها الطيب والخبيث والسهل والحزَن والأحمر والأسود

= *Jews and the Sciences in the Middle Ages*, Aldershot, United Kingdom, Ashgate, 1999.

(60) تقدم في شفاء العليل، ص: 1138-1139 (الوجه 16).

(61) يفصّل ابن القيم هذه العلامات وحقيقة أنها تأتي من أسباب ثانوية سابقة، في: شفاء العليل، ص: 1141-1145 (الوجه 20).

والأبيض، فأخرج منها ذلك كُلَّه، حكمة باهرة وقدرة قاهرة وآية دالّةٌ على أنه ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير.

[11] ومنها: أنَّ من أسمائه: الخافض الرافع المعز المذِلُّ الحكَم العدل المنتقم، وهذه الأسماء تستدعي متعلِّقات يظهر فيها إحكامُها، كأسماء الإحسان والرزق الرحمة ونحوها، ولا بد من ظهور متعلقات هذه وهذه.

[12] ومنها: أنه سبحانه الملِكُ التامُّ المُلْك، ومن تمام مُلْكه عمومُ تصرُّفِه وتنوُّعه بالثواب والعقاب والإكرام والإهانة والعدل والفضل والإعزاز والإذلال، فلا بدَّ من وُجُود مَنْ يتعلق به أحدُ النوعين، كما أوجد مَنْ يتعلَّقُ به النوعُ الآخر.

[13] ومنها: أنَّ مِن أسمائه الحكيم، والحِكْمَة من صفاته سبحانه، وحكمته تستلزم وَضْعَ كلِّ شيء موضعَه الذي لا يليق به سواه، فاقتضت خلقَ المتضادات، وتخصيص كلِّ واحد منها لا يليق به غيرُه من الأَحكام والصفات والخصائص، وهل تتم الحكمةُ إلا بذلك؟ فوجود هذا النوع[62] من تمام الحكمة كما أنه من كمال القدرة.

[14] ومنها: أن حَمْدَه سبحانه تامٌّ كاملٌ من جميع الوجوه، فهو محمودٌ على عَدْلِه ومَنْعِه وخَفْضِه وانتقامه وإهانته، كما هو محمودٌ على فَضْلِه وعطائه ورَفْعِه وإكرامه، فلله الحمدُ التام الكامل على هذا وهذا، وهو يحمد نفسَه على ذلك كلِّه، ويحمده عليه ملائكتُه ورُسُلُه وأولياؤه، ويحمده عليه أهلُ الموقف جميعهم، وما كان من لَوَازِم كمَالِ حمْدِه وتمامه؛ فله في خلقه وإيجاده الحكمةُ التامّةُ، كما له عليه الحمدُ التامُّ، فلا يجوز تعطيلُ حَمْدِه كما لا يجوزُ تعطيلِ حِكْمته.

[15] ومنها: أنه سبحانه يحِبُّ أن يُظْهِر لعباده حِلْمَه وصَبْرَه وأناته وسَعَةَ

(62) إن هذه الإشارة «على هذا النحو»؛ ليست واضحةً تمامًا.

رحمتِه وَجُودَه، فاقتضى ذلك خَلْقَ مَن يُشْرِك به ويُضادُّه في حُكْمه ويجتهد في مخالفته ويسعى في مَسَاخِطِه، بل يشبِّهه سبحانه، وهو مع ذلك يَسُوق إليه أنواعَ الطيبات ويرزقه ويعافيه[63]، ويمكِّن له من أسباب ما يلتَذُّ به من أصناف النِّعَم، ويجيب دعاءَه ويكشف عنه السوء، ويعامله مِنْ بِرِّه وإحسانِه بِضِدِّ ما يعامله هو به مِن كُفْرِه وشِرْكِه وإساءته، فلله كَمْ في ذلك مِن حِكمة وحَمْدٍ، ويتحبَّبُ إلى أوليائه ويتعرَّف بأنواع كمالاته، كما في [الحديث] الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا أحدَ أَصْبَرَ على أذًى يسمعه من الله، يجعلون له الولدَ وهو يرزقهم ويعافيهم»[64]، وفي [الحديث] الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربِّه: «شتمني ابنُ آدم وما ينبغي له ذلك، وكذَّبني ابنُ آدم وما ينبغي له ذلك، أمَّا شَتْمُه إياي؛ فقوله: اتخذ الله ولدًا، وأنا الأحدُ الصمد، الذي لم أَلِدْ ولم أُولَد ولم يكن لي كفؤًا أحد [راجع: سورة الإخلاص: 1-4]، وأمَّا تكذيبُه إياي؛ فقوله: لن يُعيدَني كما بَدَأني، وليس أوَّلُ الخلق بأهون عليَّ من إعادته [راجع: سورة الروم: 27]»[65]، وهو سبحانه مع هذا الشتم له والتكذيب: يرزق الشاتِمَ المكذِّبَ، ويعافيه، ويَدْفَع عنه، ويدعوه إلى جنته، ويَقبل توبتَه إذا تاب إليه، ويبدله بسيئاته حسناتٍ، ويلطف به في جميع أحواله، ويؤهله لإرسال

---

(63) قرأتُ: «يعافيه»، بدلًا من «يعاقبه» لتتوازى مع نص الحديث الآتي بعد بضعة أسطر. [المترجم]: قلتُ: والسياق لا يقتضي إلا ذلك، فلا شك أن المحقق قرأها خطأ، أو الناسخ، وكان ينبغي على المحققين في كلتا الطبعتين أن ينتبها إلى ذلك أو ينبِّها عليه لمنافرته للسياق.

(64) مسلم، الصحيح، صفة القيامة والجنة والنار، لا أحد أصبر على الأذى من الله، رقم (5016)، وبالإنجليزية:
Abdul Hamid Siddigi (trans.), *Sahih Muslim*, Riyadh, International Islamic Publishing House, n.d., vol. 4, p. 1468, num. 6731.

(65) البخاري، الصحيح، تفسير القرآن، يقال لا ينوَّن أحد، أي واحد، وقوله: الله الصمد، رقم (4592-4593) (تفسير سورة الإخلاص)، وبالإنجليزية:
Muhammad Muhsin Khan (trans.), *Sahih al-Bukhari: Arabic-English*, Medina, Dar al-fikr, n.d., vol. 6, p. 469-470, num. 498-499.

رسله، ويأمرهم بأن يُلينوا له القولَ، ويَرْفُقوا به، قال الفُضَيْل بن عياض[66]: «ما مِنْ ليلةٍ يختلط ظلامُها إلا نادى الجليلُ جلَّ جلالُه: مَنْ أَعْظَمُ مِنِّي جُودًا، الخلائق لي عاصون، وأنا أكلؤهم في مضاجعهم، كأنهم لم يعصوني، وأتولى حِفْظَهم كأنهم لم يُذْنِبوا، أَجُودُ بالفَضْل على العاصي، وأتفضَّلُ على المسيء، مَن ذا الذي دعاني فلم أُلَبِّه؟ ومن ذا الذي سألني فلم أُعْطِه؟ أنا الجَوَادُ ومِنِّي الجود، أنا الكريمُ ومِنِّي الكَرَمُ، ومِنْ كَرَمِي أنِّي أُعْطِي العبدَ ما سألني، وأعطيه ما لم يسألْني، ومِن كَرَمي أني أعطي التائبَ كأنه لم يعصِني، فأين عنِّي يهرب الخَلْقُ؟ وأين عن بابي يتنحَّى العاصون؟»[67]، وفي أَثَر إلهي: «إنِّي والإنسَ والجنَّ في نبأٍ عظيم، أخلق ويُعْبَدُ غيري، وأرزُق ويُشْكَرُ سواي»[68]، وفي أثر حَسَنٍ: «ابنَ آدم! ما أنصفْتَنِي، خيري إليك نازِلٌ، وشرُّكَ إليَّ صاعد، كم أتحبَّبُ إليك بالنعم، وأنا غنيٌّ عنك، وكم تتبغَّض إليَّ بالمعاصي، وأنت فقير إليَّ، ولا يزال الملَكُ الكريم يعرج إليَّ منك بعملٍ قبيح»[69]، وفي الحديث الصحيح: «لو لم تذنبوا؛ لذهَبَ اللهُ بكم، ولجَاءَ بقومٍ يُذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»[70].

---

(66) الفُضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي (ت 187هـ/ 803م)، محدِّث، وُلد في سمرقند، ومات بمكة.

(67) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م، 8: 95-96، رقم (11476).

(68) الطبراني، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1996م)، 2: 93، رقم (974)؛ والبيهقي، شعب الإيمان، طبعتين، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، (1990م)، 4: 134، رقم (4563)، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد، 1423هـ/ 2003م، 6: 310، رقم (4243)، متاح على موقع: www.archive.org).

(69) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، 2: 427-428، رقم (2874)، 4: 31، رقم (4655) (بمعناه)، وأيضًا: البيهقي، شعب الإيمان، بيروت، (1990م)، 4: 140، رقم (4589)، والرياض، (2003م)، 6: 323، رقم (4269).

(70) مسلم، الصحيح، التوبة، سقوط الذنب بالاستغفار، رقم (4936)، وبالإنجليزية: Siddiqi (trans.), *Sahih Muslim*, vol. 4, p. 1436, num. 6622.

فهو سبحانه لكمَال محبَّتِه لأسمائه وصفاته؛ اقتضى حَمْدُه وحكمتُه أن يخلق خلقًا يُظهر فيهم أحكامَها وآثارَها، فلمحبة العفو خَلَقَ مَن يَحْسُنُ العفوُ عنه، ولمحبته للمغفرة خَلَقَ مَن يَغفر له ويحلِمُ عنه، ويصبر عليه ولا يعاجله، بل يكون يُحبُّ أمانَه وإمهالَه، ولمحبته لعدله وحكمته خَلَقَ مَن يُظهر فيهم عدلَه وحكمته، ولمحبته للجود والإحسان والبر خلَقَ مَن يُعامله بالإساءة والعصيان وهو سبحانه يعامله بالمغفرة والإحسان، فلولا خَلْقُ مَن يَجْري على أيديهم أنواعُ المعاصي والمخالفات؛ لفاتت هذه الحِكَمُ والمصالح وأضعافُها وأضعافُ أضعافِها، فتبارك اللهُ ربُّ العالمين وأحكم الحاكمين، ذو الحكمة البالغة والنِّعم السابغة الذي وصلت حكمتُه إلى حيث وصلت قدرتُه، وله في كلِّ شيءٍ حكمة باهرة كما أنَّ له فيه قدرةً قاهرة وهدايات، إنما ذكرنا منه قطرةً من بَحْر، وإلا فعقول البشر أعجز وأضعف وأقصر من أن تحيط بكمال حِكْمَتِه في شيءٍ من خلقه.

فكَمْ حصَلَ بسبب هذا المخلوقِ البغيضِ للرب، المسخوط له؛ من محبوبٍ له تبارك وتعالى، يحصِّل في حبّه ما حصَّل به من مكروهه، والحكيم الباهر الحكمة هو الذي يحصِّل أحبَّ الأمرين إليه باحتمال المكروه الذي يبغضه ويسخطه إذا كان طريقا إلى حصول ذلك المحبوب، ووجود الملزوم بدون لازمه محالٌ، فإن يكنْ قد حصل بعدوِّ الله إبليس من الشرور والمعاصي ما حصل؛ فكم حصَلَ بسببِ وجوده ووجود جنوده مِن طاعةٍ هي أحبُّ إلى الله وأرضى له، من: جهاد في سبيله ومخالفة هوى النفس وشهوتها له واحتمال المشاقِّ والمكاره في محبته ومرضاته، وأحبُّ شيءٍ للحبيب أن يرى مُحِبَّه يتحمَّل لأجله من الأذى والوَصَبِ ما يصدِّقُ محبَّتَه:

مِنْ أجلك قد جعلتُ خدِّي أرضَا   للشامت والحسود حتى ترضا[71].

(71) ابن الجوزي، المدهش، بغداد، مطبعة الآداب، 1348هـ/ 1929-1930م، ص: 181 (الباب 5، قسم 2، فصل 11)، حيث يعزو ذلك إلى الصوفي إبراهيم بن أدهم (ت 161هـ/ 777-778م). وبحسب القصة التي ورد فيها هذا القول، طلب رجل من =

وفي أثرٍ إلهي: «بُغْيَتي ما يتحمَّل المتحمِّلون مِن أجلي»[72]. فلله ما أحبَّ إليه احتمالَ مُحِبّيه أذى أعدائِه لهم فيه وفي مرضاته، وما أنفعَ ذلك الأذى لهم، وما أَحْمَدَهم لعاقبته، وماذا ينالون به من كرامة حبيبهم، وقُرْبه؛ قُرَّةُ عيونهم به، ولكن حرَامٌ على مُنْكري محبَّة الرب تعالى أن يشمُّوا لذلك رائحةً، أو يدخلوا من هذا الباب، أو يذوقوا من هذا الشراب:

فقل للعيون العُمْي للشمس أعينٌ　　　سواكِ تراهَا في مغيبٍ ومَطْلَعِ
وسامِحْ يؤوسًا لم يُؤَهَّل لحبِّهم　　　فما يحسُن التخصيصُ في كلِّ موضِعِ[73].

فإنْ أَغْضَب هذا المخلوقُ رَبَّه؛ فقد أرضاه فيه أنبياؤه ورسله وأولياؤه، وذلك الرضاء أعظمُ مِن ذلك الغضب. وإنْ أَسْخَطه ما يجري على يديه من المعاصي والمخالفات؛ فإنه سبحانه أشدُّ فرحًا بتوبة عبده من الفاقد لراحلته التي عليها طعامه وشرابُه إذا وجدها في المفاوز المهلكات. وإنْ أَغْضَبه ما جرى على أنبيائه ورسله من هذا العدو؛ فقد سرَّه وأرضاه ما جرى على أيديهم من حربه ومعصيته ومراغمته وكبته وغيظه، وهذا الرضاء أعظمُ عنده وأبرُّ لديه من فوات ذلك المكروه المستلزم لفوات هذا المرضيِّ المحبوب. وإنْ أسخطه أَكْلُ آدم من الشجرة؛ فقد أرضاه توبتُه وإنابته وخضوعه وتذلُّلِه بين يديه وانكساره له. وإنْ أَغْضَبه إخراجُ أعدائه لرسوله من حَرَمه وبلدته؛ أرضاه أعظمُ الرضاءِ دخولُه إليها ذلك الدخول، وإن أسخطه قتلُهم أوليائه وأحبائه وتمزيق لحومهم وإراقة دمائهم؛ فقد أرضاه نَيْلُهم الحياةَ التي لا أطيبَ منها ولا أنعم ولا ألذَّ في قُرْبه

= ابن أدهم أن يعطيه عنبًا من عنب كان يحرسه، فلما رفض ابن أدهم ضرَبه الرجلُ على رأسه، فأجاب إبراهيم بن أدهم بهذا البيت.

(72) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، 4: 63، رقم (4761) مع اختلاف يسير في الألفاظ.

(73) لا يمكن الوقوف على أصل هذه القصيدة. ومع ذلك فإن ابن القيم يذكرها في مواضع أخرى من كتبه بألفاظ مختلفة، انظر: مدارج السالكين، ص: 32؛ إعلام الموقعين، 2: 58، 4: 26، وكتاب الصواعق المرسلة، 3: 1200.

وجِوَارِه. وإن أسخطه معاصي عباده؛ فقد أرضاه شهودُ ملائكته وأنبيائه ورسله وأوليائه سعَةَ مغفرته وعفوَه وبِرَّه وكرمَه وَجُودَه، والثناءُ عليه بذلك وحمده وتمجيده بهذه الأوصاف التي حُمِدَ بها وأُثْنِيَ عليه بها؛ أحبُّ إليه وأرضى له من فوات تلك المعاصي وفوات هذه المحبوبات.

واعلم أنَّ الحمدَ هو الأصلِ الجامع لذلك كله، فهو عِقد نِظام الخَلق والأمر، والربّ تعالى له الحمدُ كلُّه، بجميع وجوهه واعتباراته وتصاريفه، فما خلَقَ شيئًا ولا حَكَمَ بشيء إلا وله فيه الحمدُ، فوَصَلَ حمدُه إلى حيث وصل خَلْقُه وأمرُه، حمْدًا حقيقًا يتضمَّن محبتَه والرضا به وعنه، والثناءَ عليه والإقرارَ بحكمته البالغة في كلِّ ما خلقه وأمر به، فتعطيل حكمته عَيْنُ تعطيل حمده كما تقدم بيانه[74]، فكما أنه لا يكون إلَّا حميدًا فلا يكون إلا حكيمًا، فحمدُه وحكمتُه كعلمه وقدرته وحياته: من لوازم ذاته، ولا يجوز تعطيلُ شيءٍ من صفاته وأسمائه عن مقتضياتها وآثارها؛ فإن ذلك يستلزم النقصَ الذي يناقض كمالَه وكبرياءَه وعظمته.

---

(74) تقدَّمت الإشارةُ إلى ذلك في شفاء العليل، ص: 1191-1192.

الصواعق المرسَلة لابن قيم الجوزية

مقال تمهيدي

◆

ياسر القاضي
(جامعة يال)

لطالما كانت شخصية ابن قيم الجوزية، تاريخيًّا، تعيش في ظلّ معلمه ومرشده ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م). كانت أسبابُ ذلك واضحة، وذلك لأنه إلى حدٍّ كبير قد أعاد صياغةَ أفكارِ ابن تيمية وتابع في نشر مذهبه. لكن من الواضح أيضًا أنه لم يفعل مجرد النسخ واللصق من أعمال أستاذه، لأن أسلوب ابن قيم الجوزية في الكتابة أبسط وأسلوبه في التفنيد أسهل للفهم. وهذا ما يفسر أيضًا لماذا أصبحت بعضُ أعمال ابن القيم أسهلَ في الوصول إليها وأكثر شعبيةً اليومَ من أعمال ابن تيمية. تتعلق الورقة الحالية بشكل خاص بواحدة من أهم أطروحات ابن القيم الجوزية العقَدية المتأخرة، وه كتابه: الصواعق المرسَلة على الجهمية والمعطلة.

مقدمة

ألّف محمد بن أبي بكر بن أيوب، الملقَّب بابن قيم الجوزية، ما يقارب مئة مصنَّف. وبخلاف ابن تيمية، فمعظم كتابات ابن القيم هي قطع متوسطة الطول[1]. لكنّ أحد أكثر الكتب التي ألَّفها ابن قيم الجوزية ضخامةً (ربما أضخمها، لأن الكتابَ الكامل غير المحقق لم يُعثَرْ عليه بعدُ) هو: الصواعق المرسلة. إنّ الغرض من هذا المقال هو تحليل المدى والمحتوى لكتاب الصواعق، كي يكون انطلاقةً لدراساتٍ مستقبلية عن ابن القيم عمومًا، والجدل الحنبلي الأشعري خصوصًا.

اسم وتاريخ الكتاب

ذكر محقِّقُ الإصدار المطبوع لكتاب: الصواعق أنّ المخطوطاتِ الأقدم والأكثر أصالةً للكتاب، وكذلك معظم المصادر اللاحقة، تعنونُ الكتابَ بـ «الصواعق المرسَلة على الجهمية والمعطلة». ثمّة تعبيراتٌ متنوعة عن العنوان، لكن الاختلافات بينها ضئيلةٌ ولا تغيِّر المعنى الأساسي للعنوان[2]. إنّ الصواعق المرسلة هو أحد أكثر الأطروحات التي ألّفها ابن القيم استفاضةً في المباحث الكلامية. المخطوطات الموجودة لهذا النص كلُّها غيرُ كاملة ويُقدَّر أنها

(1) إن أوسعَ دراسة شاملة عن حياة ومصنفات ابن القيم هي: ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده، لبكر بن عبد الله أبو زيد، الرياض دار العاصمة 1992. وبالإنجليزية انظر: Livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah (12921350)", in: Joseph E. Lowry and Devin Stewart, (ed.s), *Essays in Arabic Literary Biography,* Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 202-223; Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyah: His Life and Works", *Mamluk Studies Review,* 10 (2006), 2, p. 19-64. For a hagiographic study in English, see: Salahiud-Din Abdul-Mawjud, *The Biography of Imam Ibn Al- qayyim,* Abdul Rafi Adewale Imam (trans.), Riyadh, Darussalam Publications, 2006.

(2) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، (1998م). من الآن فصاعدًا سنشير إلى الكتاب بكلمة: الصواعق. انظر مقدمة المحقق حول الكتاب، حيث يناقش الصيغ المختلفة لعنوان الكتاب، الصواعق، ص: 75-78.

تشكّل إن جُمِعت معًا أقلَّ من نصف النص الأصلي. نُشر إصدار غير كامل للصواعق (بناءً على ثلاثة مخطوطات متأخِّرة نِسبيًّا)، وصدر في أربع مجلدات عام (1988م)[3]، وهذه الطبعة الوحيدة للعمل الأصلي، وإن كانت بصورة جزئيةً.

يوجد الصواعق المرسلة مختَصَرًا أيضًا، وهذا الإصدار، مُختصر الصواعق، هو الأكثر قراءةً على نطاق واسع؛ لأنَّ هذا الكتابَ المختصر هو المصدر الوحيد الذي بأيدينا لأجزاء مهمة من الصواعق، وسوف يُناقش هذا بتفصيلٍ أكثر في الفصل الآتي، هو ومؤلف المختصر.

عنوانُ العمل الأصلي استفزازيٌّ. وهو موجَّهٌ ضد الجهمية والمعطِّلة. وكما هو المُعتاد من ابن القيم وابن تيمية، يشير مصطلح «الجهمية» إلى جميع الفِرَق التي لا تُقِرّ بالفهم الظاهر الحرفي لصفات الله تعالى المذكورة في القرآن، ويتضمّن المعتزلة والأشاعرة. وقد قُيِّد هذا الوصفُ أكثر بمصطلح «المعطلة»؛ ذلك أنّ ابن القيم يراهم قد عطلَّوا صفاتِ الله. إنّ هذا الكتابَ يُراد منه أن يكون صاعقة مرسَلة عليهم. ستُفهم الإشارة الرمزية من أي قارئ مثقَّف، حيث إن القرآن ينصُّ على أن الله هو الذي ﴿وَيُرۡسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ﴾ [الرّعد: 13]. مقتضى العنوان واضح: يعتقد ابن القيم أنّ هؤلاء الذين يجادلون وينفون الصفاتِ الإلهية للرب هم مستحقون لمثل هذه العقوبة الإلهية[4].

---

(3) حققه: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، وكانت أطروحةَ المحقق للدكتوراة المقدَّمة لجامعة الإمام في الرياض في العام الدراسي (1405/ 1406هـ - 1985/ 1986م). للاطلاع على معلومات عن المخطوط، انظر مقدمة المحقق للصواعق، ص: 129-134.

(4) في عنوان كتابٍ آخر لا يستحضر ابن القيم سخطَ الله، وإنما غضب الجيوش الإسلامية، وذلك في كتابه: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق، الرياض، مكتبة الرشد، (1995م). والمقصود بهذا الكتاب بالتحديد مناقشة العلو الحقيقي الحسّي لله على خلقه واستوائه على العرش. لاحظ الجَمْعَ، مرة أخرى، بين الجهمية والمعطِّلة في العنوان.

بحسب المحقق، فإن الصواعق يبدو أنه كُتب في وقتٍ ما خلال الست سنوات الأخيرة من حياة ابن القيم. يعتمد المحقِّقُ في هذا التقدير على حقيقة أن الصواعق يحيل صراحةً على كتابٍ آخر لابن القيم، وهو كتابه: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، والذي كُتب بحسب التأريخ المذكور في بيانات التأليف في مخطوط أصليّ عام (745هـ/ 1344م)[5] تزداد أهمية هذا الكتاب بناءً على ذلك، لأنه سيكون أحد أواخر الأطروحات الكلامية التي كتبها ابن القيم، بالإضافة لكونها الأكثر استفاضةً.

مختصر الصواعق

لسنوات عديدة، كان مختصر الصواعق لـ شمس الدين بن الموصلي (ت 774هـ/ 1372م) النشرةَ الوحيدة المعروفة لـ الصواعق لابن القيم[6]. وُلد ابن الموصلي، واسمه الكامل محمد بن محمد بن عبد الكريم، في وقتٍ ما أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر ميلادي، في بعلبَكَّ، في سوريا. ثم أصبح لاحقًا خطيبًا للجامع الكبير في تلك المدينة. منحتْه مهارتُه خطيبًا بعضَ

---

(5) مقدمة المحقق للصواعق، ص: 82-83. انظر أيضًا:
Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", p. 203
حيث تذكر أنه أحد الأعمال المتأخرة لابن القيم. وأيضًا:
Joseph Normen Bell, *Love Theory in Later Hanbali* Islam, New York, SUNY Press, 1979, p. 97-103.

(6) طُبع المختصر أولَ مرة في مكة (1929م) برعاية الملك السعودي عبد العزيز. اعتمد هذا التحقيقُ الذي نهض به محمد حامد الفقي على مخطوطٍ واحد فقط كان منسوخًا في القرن الثامن عشر، ولذلك فهو يحتوي على العديد من الأخطاء والسُّقوط. كل الطبعات اللاحقة لهذا العمل اعتمدت على ذلك التحقيق. مؤخّرًا، طبع الكتاب محقَّقًا، اعتمادًا على مخطوطات ترجع إلى القرون الوسطى، كجزءٍ من أطروحة دكتوراة لقسم العقيدة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. هذا التحقيق هو الذي سيكون مرجعًا خلال هذه الورقة: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، الرياض، أضواء السلف، (2004م). سنذكره من الآن فصاعدًا باسم: المختصر.

الشهرة، حيث طُلِب في رمضان (757هـ/ 1356م) إلى دمشق لتولِّي منصب خطيبٍ لجامع جديد تحت رعاية حاكم المنطقة[7]. وقد درَّس أيضًا في المدرسة الفاضلية، وارتزق عيشًا إضافيًّا من خلال بيع الكتب، جنى منه دَخْلًا جيّدًا على ما يبدو. وكتب بعض الأعمال في اللغة والحديث والفقه الشافعي[8].

لا تذكُر مصادرُنا كيف تعرّف ابن الموصلي على الصواعق. يبعُد جدا أنه يكون قد قابل المؤلف بنفسه، حيث وصل إلى دمشق بعد خمس سنوات على الأقل من وفاة ابن قيم الجوزية. من المحتمل أنه من خلال عمله في بيع الكتب قد صادف كتاب الصواعق وقرَّر أن يختصره.

تضيفُ الخلفيةُ العلمية لـ ابن الموصلي إلى مصداقية مختصره. تُظهر مقارنةٌ بين الأجزاء الموجودة لكتاب الصواعق الأصل ومختصره؛ تُظهر أنَّ ابن الموصلي اتبع الترتيبَ الأصلي للكتاب، وكان مخلِصًا في المحافظة على الحجج الرئيسة لمؤلفه. إلا أن ابن الموصلي على الرغم من ذلك يحذف من حينٍ لآخر بعضَ الفقرات الجوهرية من كلام ابن القيم. كما أنه لم يكتب مقدّمةً مفصّلةً لمختصره، والتي كان من شأنها أن تحدِّد منهجه في الاختصار. فقط أشار ابن الموصلي في الفقرة الأولى إلى أن مختصره هو «استعجال الصواعق المرسلة»[9].

---

(7) يبدو أنّ ابن الموصلي إمّا أن يكونَ ألقى خطبةً واحدة فقط هناك، أو لم يتمكن من إلقاء أي خطبة بسبب تآمر القضاة الحنفية في المنطقة، حيث اعتقدوا أن لديهم سلطة أكبر في تعيين المناصب الدينية من سلطة الحاكم. ذكر المؤرِّخ ابن كثير هذه الحادثةَ بإيجاز، كشاهد عيانٍ، في أحداث سنة (757هـ/ 1356م). انظر: ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، تحقيق: عبد الرحمن اللادقي، بيروت، دار المعرفة، (1997م)، 14: 682- 683.

(8) للاطلاع على ترجمته انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، بيروت، د. ت، 4: 266، خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، (1992م)، 7: 39- 40.

(9) المختصر، 1: 3.

حذف ابن الموصلي، بالدرجة الأولى، بعضَ الحجج المعيَّة الأصلية لابن القيم. فمثلًا، في النسخة الأصلية من الصواعق يذكر ابن القيم (144) دليلًا على نقض المبدأ القائل إنّ العقل مقدَّم على النقل عند التعارض بينهما[10]. يذكر ابن الموصلي (52) حُجّةً فقط من هذه الحجج[11]. كما حذف ابن الموصلي العديدَ من مواضيع ابن القيم الاستطرادية. فعلى سبيل المثال، في سياق مناقشة سبب وجود عدة تفسيرات للنص نفسِه، يتعمَّق ابن القيم في تحليل مكثَّفٍ لأسباب اختلاف الفقهاء. من أمثلة هذا التحليل هو احتمال أن يكون الفقيه غيرَ مطّلع على الدليل المتعلق بالمسألة، أو أن يعتبر حديثًا غيرَ صحيح صحيحًا، أو أن يفسّر كلمةً موهِمةً بطريقة معينة. يَذكُر ابن القيم أيضًا لتوضيح رأيه أقوالًا فقهية مشكوكًا فيها متعلقة بإيقاع الطَّلاق[12]. حذف ابن الموصلي هذا الموضع بكامله، والذي يتكوَّن مِن أكثر من مئة صفحة في الإصدار الحديث المطبوع[13].

قد يكونُ مِثْل هذا الحذف مُضِرًّا جدًّا لفهمنا للنصِّ في بعض الأحيان. فمثلا، يذكر ابن القيم في نصِّ الصواعق الأصلي، بعد المقدمة؛ الأصولَ الأربعة التي بنى عليها المعطِّلةُ نظريتهم الكلامية/العقَدية[14]. لقد كُتِب الصواعق أساسًا لنقضِ هذه الأصول، ومن ثَمَّ فهذه فقرة جوهرية، ورغم هذا فإن نسخة ابن الموصلي المختصرة لا تذكرها.

---

(10) الصواعق، 3: 797، إلى: 4: 1536.

(11) المختصر، 1: 247، إلى: 2: 544.

(12) يذكر ابن القيم مثاليْن يشرحان رأيه: أنّ يمين الطلاق لا تقع، وأن الطلاق ثلاث مرات في مجلس واحد يجب أن تُحسب طلقةً واحدة. أصرَّ ابن تيمية على كلا القوليْن قبله. بسبب هذه الآراء انتُقد ابن تيمية وسُجن. انظر:

Abdul Hakim I. AlMatroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah,* New York, Routledge, 2006, p. 20; 172-186; Yossef Rapoport, "Ibn Taymiyya on Divorce Oaths", in Amalia Levanoni and Michael Winter (ed.s.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society,* Leiden, Brill, 2004, p. 191-217.

(13) الصواعق، 1: 514-632.

(14) المصدر السابق، 2: 632.

يقدرّ محقِّقو النسخة الأصلية - غير المكتملة - من الصواعق أنَّ ابن الموصلي قد نجَح في اختصار الكتاب الأصلي إلى النصف[15]، ويعتمدون في حكمهم على مقارنةٍ بين القسم المتبقِّي من الصواعق والمختصر. ومن ثَمَّ يجب أن نرجع إلى المختصر من أجل الوقوف على المحتويات المختصرة للنصف الثاني من الكتاب.

محتويات الصواعق المرسلة: نظرة عامة

يبدأ الكتابُ بمقدَّمة وجيزةٍ توضح مركزية معرفة الله في تعاليم جميعِ الأنبياء، فقد أرسل اللهُ الأنبياء، وبخاصةٍ النبيَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم حتى يتعرف الإنسان على الله ويعرف صفاتِه. يقول ابن القيم كيف لشخص لديه ذرّةٌ من عقل أن يزعم أن النبي علّم الناسَ أكثر الأمور دنيويةً (كآداب الجِماع وقضاء الحاجة)، ثم لم يخبرهم بما يتعلق بما هو أهم من ذلك بكثير (كالفهم الصحيح للصفات الإلهية)، أو تحدثَ عن مثل هذا الموضوع المهم بطريقة لا توفّيه حقَّه[16]؟

بعد طرح هذا السؤال الخطابي، يقتبس فقرةً مطوَّلةً من أحد كتابات ابن تيمية[17] يذكر فيها ابن تيمية أنَّ الخطأَ الأساسَ لجميع الفِرَق من المتكلمين والفلاسفة هو اعتقادهم أن الأجيال المتقدمة من المسلمين [السلف] كانوا يتلون القرآن والحديث كالببغاوات فقط، من دون فَهْمٍ كامل للنصوص. يجادل ابن تيمية أن هذه الفِرق تفترض خطأً أن استخراجَ المعاني الحقيقية من هذه الإشارات النصية هو وظيفتهم، وهي الوظيفة التي فعلوها عن طريق جهودٍ لُغوية معقّدة. الأداة اللغوية الأساسية التي استعملها أهلُ الكلام والفلسفة، بحسب ابن تيمية، هي: التأويل. ومن خلال هذا النَّقْل عن شيخِه، يوجِّه ابن القيم بعد ذلك

(15) مقدمة المحقِّق في الصواعق، 1: 124.
(16) الصواعق، 1: 160؛ المختصر، 1: 11-13.

انتباهَه لتوضيح حقيقة التأويل، ويخصِّص أربعةً وعشرين فصلًا لهذا الموضوع[18].

يعرّف ابن القيم في هذه الفصول التأويلَ لغةً واصطلاحًا، ويذكُر أن استخدام الكلمة كما فهمَتْه واستعملتْه الأجيال الأولى (السلف)، مختلفٌ عن استخدام المتكلمين المتأخرين وفهمهم. بحسب ابن القيم، استعملت الأجيالُ الأولى هذا اللفظَ للإشارة إلى الحقيقة/أو الوقوع أو التحقُّق أو النتيجة النهائية [المآل] لكلمة ما، وهذا الفهم يتوافق مع أصلها اللغوي، لأن الجذر (آلَ) يعني «عاد إلى»[19] أمّا استعمالُ المتكلمين المتأخرين، والذي يُراد به إعادة تفسير المعنى الظاهر للفظٍ ما إلى معنى آخر مرجوح، على خلاف الأصل؛ لم يكن معروفًا لدى الأجيال الأولى، ولا يتوافق مع المعنى اللغوي للمصطلح. لذلك فإن ابن القيم يؤكّد أن افتراض أن إعادة التفسير (التأويل في الاستعمال الكلامي) مطلوبٌ في فهْم كلمةٍ معينة هو في الحقيقة افتراض أن هذا المؤوِّل يعرف المرادَ الدقيق للمتكلِّم[20]. ومن ثَمَّ فإنه من المنطقي أيضًا، كما يتابع ابن القيم، افتراض أنّ تطلُّبَ التأويل للفظٍ ما يستلزم واحدة من ثلاث تهم: أن الذي يتكلم لم يكن صادقًا في الحديث بأوضح المعاني الممكنة[21] أو أنّه لم يكن عالِمًا بما يقول[22] أو أنه لم يكن قادًرا على الكلام بأوضح تعبيرٍ[23]. وإلَّا

(17) الحموية الكبرى في: مجموع الفتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، القاهرة، دار الرحمة [1980-]، أعيدت طباعته في الرياض، ولم يُذكر أيّ محقق، (1997م)، 5: 9-11.

(18) الصواعق، 1: 175، إلى 2: 632.

(19) المصدر السابق، 1: 183-186.

(20) المصدر السابق، 1: 202-204.

(21) الصواعق، 1: 310.

(22) المصدر السابق، 1: 324.

(23) المصدر السابق.

فإنه، كما يذكُر ابن القيم، لو كان المتكلِّم صادقًا عالمًا قادرًا بليغا؛ فليس من المعقول أن نحاول أو نفترض تفسيرًا آخرَ للخطاب بدايةً. ولا شكَّ أن الله صادقٌ ضرورةً في إرادته الإرشاد/الهداية، وهو يعلمُ ما يقول، وهو المبينُ الأكثر إبانةً وبلاغةً وفصاحة.

في الواقع، يحاجّ ابن القيم أنّ استعمال التأويل يدمّر الوظيفة والغرض من اللغة نفسِها، حيث إنّ اللهَ علّم الناسَ كيف يتكلمون ليعبّروا عن أفكارهم ومعتقداتهم، «... فإذا حملَ السامعُ كلامَ المتكلم على خلافِ ما وُضع له، وخِلافِ ما يُفهم منه عند التخاطب؛ عادَ على مقصودِ اللغةِ بالإبطال»[24]. يشكّل هذا، وغيرُه من الانتقادات، أقسامَ البداية في كتاب الصواعق، لكنّ ابن القيم لا يريد من هذا إلا أن يكون مقدّمةً لنواة للكتاب، وهو نقض الطواغيت الأربع، التي بنى عليها المتكلّمون جواز استعمال التأويل.

الطواغيت الأربعة

في الفصل التمهيدي الرابع والعشرين، والأخير، عن التأويل، يذكر ابن القيم ما يعتقده الطواغيتَ الأربعة (جمع: طاغوت) التي استعملها أهل التأويل لتدمير أصول الدين والتقليل من حُرمة القرآن[25]. ومن ثَمَّ فإنَّ بقية الكتاب مخصَّصة لإبطال هذه الطواغيت الأربعة.

كما تقدَّم ذكرُه، فإن ابن الموصلي على ما يبدو لم يعتبر أنّ هذا القسم الجوهري يستحق الإبقاء، ومن ثَمَّ حذفه. كان هذا الاختيارُ مؤسِفًا؛ لأنه من دون هذا القسم، لم يُشرح ترتيبُ الكتاب والقضايا المتعلقة به بشكلٍ جيد. والمفاجئ، هو أن ابن الموصلي يذكُر كلًّا من هذه الطواغيت الأربعة بشكل فردي في مختصره، كما لو أنها منقوضة واحدةً تلو الأخرى، لكنه على ما يبدو

(24) المصدر السابق، 1: 345.
(25) المصدر السابق، 2: 632.

قد نسي إدخال ملاحظة تمهيدية توضح إجمالَ هذه الطواغيت في بداية اختصاره.

إنّ استخدامُ ابن القيم لكلمة طاغوت جديرٌ بالملاحظة. إنّ قرّاءَه على درايةٍ سابقةٍ بالمصطلح القرآني، حيث إنّ القرآن يأمر المؤمن بأن ﴿يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 256]. وفي حين فهِم المترجمون الغربيون بشكلٍ شائع أنّ هذا المصطلح يراد به الأصنام أو الآلهة الباطلة، فإنّ ابن القيم لم يفهمْه بهذا المعنى المقيَّد. يناقش المؤلف هذه الكلمةَ بالتفصيل في كتابه: إعلام الموقّعين عن رب العالمين، حيث يعرّفه بأنه: كلُّ ما تسبَّب في تجاوز شخصٍ ما للحدود الشرعية، سواء أكان صنمًا أو إمامًا مضلًّا. يوضّح ذلك قائلًا:

«فطاغوتُ كلّ قوم؛ مَن يتحاكمون إليه، غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرةٍ من الله»[26].

ولذلك، فهذه الطواغيت الأربعة، باصطلاح ابن القيم، والتي سينقضها في كتابه، هي قواعد مستمَدة من مصادر غير إلهية، وليست على هداه، من أجل تحريف النصوص الإلهية ومن ثَمَّ إضلال الإنسان.

يبدو أن ابن قيم الجوزية قد بنى هذا التعريفَ على إيضاحات شيخِه ابن تيمية. فقد كتب ابن تيمية، بعد أن ذكر الآيات الرئيسة من القرآن التي توضح مصطلح الطاغوت، ليقول إنه من هذه الآيات، يمكن للمرء أن يعرّف الطاغوت بأنه إما أيُّ شخص يُعبد مع الله ويرضى بتلك العبادة، أو يرغب أن يَحكم بما يخالف شرعَ الله[27].

إن الطاغوت الأول من هذه الطواغيت الأربعة هو ادعاء أن كلامَ الله ورسوله لا يفيد علمًا يقينيًا، والطاغوت الثاني يتعلق بمفهوم المجاز ووقوعه

---

(26) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحيم الوكيل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت، 1: 53.

(27) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 28: 201.

واستعماله في فهم دلالات الصفات الإلهية. والطاغوت الثالث هو ادعاء أن الأحاديث النبوية المروية بأسانيد صحيحة آحادية لا تُنتج معرفةً قطعيّةً (علم)، وإنما معرفة محتملة (ظن). والطاغوت الأخير هو الزعم أنه عند التعارض بين العقل والنقل؛ فإنه فيجب تقديم العقل على النقل. قال ابن القيم إن هذه الطواغيت الأربع[28]:

«فعلتْ بالإسلام ما فعلتْ، وهي التي مَحَتْ رُسومَه، وأزالت معالمَه، وهدمت قواعدَه، وأسقطت حُرمَةَ النصوص من القلوب، ونهجت طريقَ الطعن فيها لكلِّ زنديق وملحد، فلا يَحتجّ عليه المحتجُّ بحُجّةٍ من كتاب الله أو سُنَّة رسوله؛ إلا لجأ إلى طاغوتٍ من هذه الطواغيت واعتصم به واتخذه جُنّةً يصدُّ به عن سبيل الله، والله تعالى بحوله وقوته ومنّه وفضله قد كسَرَ هذه الطواغيتَ طاغوتًا طاغوتًا، على ألسنة خُلَفاء رُسُله وورثة أنبيائه، فلم يزل أنصارُ الله ورسوله يَصيحون بأهلها من أقطار الأرض، ويرجُمُونهم بشُهُبِ الوحي، وأدلة المعقول، ونحن نُفرد الكلامَ عليها طاغوتًا طاغوتا».

من الأهمية بمكان أن يفهم المرءُ كيف رأى ابن القيم هذه الطواغيتَ الأربع وما تمثّله. فمن حيث جوهر القضية، فإنّ هذه الطواغيت الأربع هي أصولٌ أو طرق جدلية يشيع توظيفها من علماء الكلام لشرح كيف تظهر نصوصٌ معينة متعلقة بالله والألوهية؛ كيف تظهر متنافِرةً مع علم الكلام. الطاغوت الأولُ والثالث من هذه الطواغيت متشابهان جدًّا: فالأول يشرح دورَ وطبيعة الخطاب (فبالنسبة للمتكلّمين، فإن الخطاب، من حيث هو، لا يفيد معرفةً يقينية، بخلاف القياس المنطقي الصحيح مثلًا)، وأما الأصل الثالث فيصف قَبولَ نوْعٍ معيّن من الخطاب (خصوصًا الأحاديث النبوية). يمكن التذرُّع بهاتين القاعدتين ضد استخدام التعبير «الحرفي» [الظاهر] للنص القرآني أو الأحاديث

---

(28) الصواعق، 2: 632-633.

النبوية (مثل التعبير الذي يقول إن الله «فوق»مخلوقاته، على سبيل المثال).

يتعامل ثاني هذه الطواغيت مع اللغة، ويمكن اعتباره امتدادًا للأول: يقول المتكلِّم: يمكن الحجاجُ أنه بسبب أن اللغة تسمح بتفسيرات متعددة، من خلال الاستعارة/المجاز أو أدوات لغوية أخرى؛ فإن استعمالَ كلمةٍ معينة لا يدل بالضرورة على معرفة قطعية بأحد دلالاتها. وآخر هذه الطواغيت يحاول تأسيسَ علاقةِ عَمَلٍ بين العقل والنقل، وينصر العقلَ على النقل عند التعارض. علينا الآن أن نلخِّص إبطال/نقض ابن القيم لهذه الأدوات الأربع[29].

الطاغوت الأول

أول قواعد المتكلمين التي تناولها ابن القيم هي الزعم أنّ نصوص الوحي هي أدلة لفظيةٌ لا تُفيد معرفةً يقينية/قطعية. من غير ذكر فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م) بالاسم، ينقل ابن القيم ادعاءَه أنَّ الدليل النصي يفيد المعرفة اليقينية فقط بعد استيفاء عشرةَ شروط[30]. هذه الشروط تشمل العلمَ بأنَّ كلّ راوٍ ليس عُرضة للكذب أو الخطأ [عصمة الراوي]، وأن الصياغة لا تحوي أيّ إيهام، وأنه لا يوجد مجازٌ أو عناصر أخرى مؤثرة مخفية متعلقة باللفظ، وأنه لا يوجد تخصيص للمعنى أو الزمان أو المكان، وشروطًا أخرى.

لدحض هذا الزعم، يقدِّم ابن القيم (73) حجةً بالضبط[31]. منها: دَوْرُ

---

(29) لاحظ أنه في حين أن ابن القيم يسرد الطواغيت الأربعة في هذه الفقرة التمهيدية بترتيب معين، فإنه في الشُّغل الفعلي يتناولها بترتيبٍ مختلف، فينقض الأخيرَ في المرتبة الثانية (أي أن الترتيب على ما يلي: 1، 4، 2، 3، بحسب الترقيم في هذه الفقرة). في هذه الورقة، سنبقى أُمناء على ترتيب ابن القيم في كتابه ونتجاهل الترتيبَ الواردَ في الفقرة التمهيدية.

(30) انظر: فخر الدين الرازي، محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: حسين أتاي، القاهرة، مكتبة التراث، (1991م)، ص: 143.

(31) الصواعق، 2: 633-794. يبدو أن المختصر مضطرِب في هذا المقام، حيث إن هذه المبادئ الأربعة غيرُ مشارٍ إليها، ولا حتى المبدأ الأول مذكورٌ صراحةً في أي موضع. =

اللغة نفسها، حيث إن الدلالات في لفظ الوحي ليست سوى تمظهُرٍ واحد لاستعمال الألفاظ والعبارات، فإن كان نص الوحي نفسه لا يمكنه إيصال معرفة يقينية؛ فإنّ ألفاظَ الناس بطبيعة الحال لا يمكن أن تنتج معرفةً كهذه. لكن ابن القيم يحاجج، بأن القضية ليست هكذا ألبتة، لأن الألفاظَ إن لم تحمل معانيَ محددةً، فإن الحياة نفسَها ستصير مستحيلةً، ولا يمكن فهم الخطاب من شخص لآخر، ويمكن للطلاب أن يدّعوا أنهم لم يفهموا مراد معلمهم، ولن يتعلَّم الأطفالُ لغتهم الأم[32]. وكل هذا، كما يدافع ابن القيم، مُخالِفٌ لتجارب العالَم من حولِنا. بالإضافة لذلك، فإنّ الزعم أنّ أي بيان لفظي يتطلب عشرةَ شروط معيَّنة قبل أن يُنتج معرفةً يقينية، هو بنفسه يحتاج إلى دليل. كما أنّ معظم البشر يتفاهمون بوضوح بمثل هذا الخطاب (مثلًا: معاني أسماء الله، مثل: الرحيم والملِك) على الرغم من جهلهم بهذه الشروط[33]! ولدعم قولهم، يحاجّ ابن القيم، أن هذه الفرقة (الأشعرية بالتحديد) تزعم أنه حتى اسم الرب، الله، هو محلُّ جدلٍ كبيرٍ بين اللغويين فيما يتعلق بأصله اللغوي وحالته الصرفية: هل هو اسم جامد أم مشتق. ومن ثَمَّ يجادل الأشاعرةُ أنه إذا كان حتى الاسم الإلهي للرب محلَّ الكثيرِ من الجدل، فكيف بالكلمات الأقل شرفًا؟ لا يقتنع ابن القيم بهذا التفكير، وبدلًا من ذلك، يهاجم الأشاعرة فيما يعتبره تكتيكًا خاطئًا ومراوغًا. فحتى في حالة وجود اختلافات دلالية متعلقة بالأصل اللغوي لاسم الله، فلا يوجد أيُّ فَرق ألبتة فيما يتعلق بما يشير إليه هذا الاسم (وهو: الواحد والخالق الحقّ)[34] وأليس الله، نفسُه، كما يضيف ابن القيم، يأمر الإنسانَ أن

= لذا، أثناء قراءة المختصر، يمكن للمرء أن يحكم بأن المقدمة المتعلقة بالتأويل تستمرُّ حتى بداية نقض الطاغوت الثاني. من المحتمل جدًّا أن يكون هناك جزءٌ مفقود من المختصر (هذا رأي المحقِّق)، أو أن ابن الموصلي لم يتصرف بتروٍّ في تلخيص هذا الجزء؛ انظر: المختصر، 1: 210-245.

(32) الصواعق، 2: 645-646.

(33) الصواعق، 2: 681.

(34) المصدر السابق، 2: 750.

يتأمَّل ويتدبَّر كتابَه؟ فلو كان كتابه مجرَّدًا من القيمة واليقين، لماذا يُصدر مثل هذا الأمرَ في المقام الأول[35]؟

الطاغوت الثاني

بعض نقض القاعدة التفسيرية الأولى، يعمد ابن القيم إلى الطاغوت الثاني الذي يقول إن الأدلة العقلية مقدَّمة على الأدلة النقلية عند التعارض[36].

في هذا القسم، يبدأ ابن القيم بالقول إنّ ابن تيمية كتبَ كتابًا في عشر مجلدات بعنوان: درء تعارض العقل والنقل[37]. يدَّعي ابن القيم أن كتابَ شيخِه لا يمكن تجاوزه فيما يتعلق بهذا الموضوع، وأن مناقشَته بأكملها ليست سوى قطرة من هذا البحر[38]. كتبَ ابنُ تيمية درء التعارض حوالي عام (715هـ/ 1315م) لينقض القانون الكلي للرازي، كما هو مفصَّل في كتابه: تأسيس التقديس. هذا القانون الكلي ينصُّ على أنه عند حدوث تعارُضٍ بين العقل والنقل فالأولوية للعقل على النقل. بالنسبة لابن تيمية، هذا القانون الكلي كان قاعدة مهيمنةً استمدّت منها جميعُ الفِرَق المعارضة لـ «الأرثوذوكسية» [أهل السُّنَّة] آراءَهم العقدية، والأخلاقية، وحتى الاجتماع-سياسية. شعر ابن تيمية بأنه بالهجوم على هذه المقدمة الأساسية، سيتمكن من التدمير المنهجي للركيزة التي بُني عليها علم الكلام بأكمله. وهكذا، وضع ابن تيمية، في الدرء، أربعًا وأربعين حُجّة محدّدة سعَتْ إلى تجريد القانون الكلي من أي ميزة. استوعبتْ بعضُ هذه الحجج مجلدات كاملة، في حين شُرح البعض الآخر في بضع فقرات.

---

(35) المصدر السابق.

(36) تبلغ النسخة المطبوعة من الصواعق مئتين وأربعين حجةً فقط في نقض الطاغوت؛ تأخذ هذه المناقشةُ المجلد الثالث والرابع بأكملهما. يذكر المختصر سبعًا وأربعين حُجّة، ملخّصةً بإجادة من المجلد الأول: 247، إلى المجلد الثاني: 689.

(37) الطبعة القياسية لكتاب: درء تعارض العقل والنقل هي التي حققها محمد رشاد سالم، 11 مجلدًا، الرياض، دار الكنوز الأدبية، (1979م).

(38) الصواعق، 2: 797.

كما يذكُر ابن القيم نفسه، فإن نقده كلّه مستمدٌّ من الدرء، وإن كان مع إعادة الصياغة والتسهيل.

يمكن بناء نظرة موجزة للغاية لمجمل نقد ابن تيمية (وبالتبعية ابن القيم) فيما يلي[39] بما أن كلًّا من العقل والنقل هما من الله (أحدهما مخلوق، والآخر غير مخلوق)؛ فمن المستحيل مطلقًا أن يكونا في حالةِ تعارُض واقعي. في الحقيقة، فإنَّ العقل الصحيح يوافق النقلَ الصريح. هذا لا يعني التلميحَ إلى أن العقل دائمًا يُفيدُ النتائجَ نفسَها التي ترد في نص الوحي، لكنَّ العقل لا يمكن أبدًا أن يعارض نصَّ الوحي. صحيحٌ أنَّ نصَّ الوحي يمكن أن يقول ما يحيّر العقل، لكنه لا يمكن أبدًا أن يقول ما يعارِضُ العقلَ. أحد أكبر أخطاء الفلاسفة والمتكلمين أنهم فشلوا في فَهْم دَوْرِ كلٍّ من العقل ومعنى نص الوحي، مما دفعهم إلى افتراض تعارُضٍ بين الاثنين حيث لا يوجد مثل هذا التعارض في الواقع. ففي مرات عديدة، خلطوا بين الفلسفة الأرسطية والمعتقدات الأفلاطونية المحدَثة، وبين العقل المحض، مع أن العقل المحضَ نفسَه، إذا طُبِّق بشكل صحيح، يمكنه أن يُظهر المغالطاتِ في هذه الآراء. في الحقيقة، فإن العقلَ العامّ السائد لدى الناس العاديين هو أكثر تمثيلًا للعقل البحت من الحجج الفلسفية المفصَّلة وبالغة التعقيد التي بناها المتكلِّمون.

---

(39) للمحة موجزة عن حجج ابن تيمية، انظر:
Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World,* 82 (1992), 3-4, p. 256-273; Nicholas Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of the Scripture: Ibn Taymiyah and the *Mutakallimin*" in: Mustansir Mir (ed.), *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy,* Princeton, NJ, Darwin Press, 1993, p. 181-195; Yahya Michot, "Vanités intellectuelles... L'impasse des rationalismes selon le 'Rejet de la Contradiction' d'Ibn Taymiyyah," *Oriente Moderno,* 80 (200) 3, p. 597-617; Id., "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risala Adhawiyya:* Being a Translation of a Part of the *Dar' al-ta'arud* of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices" Part I, *Journal of Islamic Studies,* 14 (2003) 2, p. 149-203 and Part II, *Journal of Islamic Studies,* 14 (2003) 3, p. 309-363; Mohammad Hassan Khalil, "Ibn Taymiyya on Reason and Revelation in Ethics", *Journal of Islamic Philosophy,* 2 (2006), p. 103-132.

عند هذه النقطة تنتهي مخطوطاتُ كتاب الصواعق الأصلي؛ وللوقوف على بقية أجزاء المناقشة في هذا الكتاب فإننا سنعتمد كليًّا على مختصر ابن الموصلي.

بعد نقض هذا الطاغوت الثاني، يتعمق ابن القيم في موضوع استطرادي يتعلق بأحد أكثر آراءئه المثيرة للجدل: فناء النار. فمحاججًا من خلال أكثر من عشرين تأمُّل نصيٍّ وعقلي، يقول ابن القيم إنه لا حاجة لله بأن يعاقب مخلوقًا فانيًا بمثل هذه العقوبة الطويلة(40).

الطاغوت الثالث

القاعدة الثالثة التي يتناولها ابن القيم هي الاستعمال الأشعري لمفهوم المجاز. إنّ ابن القيم، مثل شيخه ابن تيمية، ناقدٌ شديدٌ لمفهوم المجاز بالكامل، وبالتحديد عندما يستخدمه المتكلمون لإعادة تفسير الصفات الإلهية(41)هذا مشروحٌ بتفصيل واسع، بغرض إظهار المغالطة في هذا المفهوم؛ في أكثر من نصف المختصر، الذي خُصِّص في الواقع لنقض وقوع المجاز نفسه(42) هذا الموضع هو النقد الأكثر تفصيلًا للمجاز فيما بين أيدينا من جميع

---

(40) للاطلاع على كامل المناقشة، راجع: المختصر، 3: 637-685. بالطبع، من المحتمل وجود حجج أكثر في الكتاب الأصلي: الصواعق. من المؤسف أننا لا يمكننا أن نصل إليها من أجل التعرف أكثر على هذه المسألة العقدية الجوهرية. نوقشت مسألة فناء النار بالتفصيل في:
Jon Hoover, "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Gawziyyah's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire", *The Muslim World,* 99 (2009), p. 181-201 and Muhammad Hassan Khalil, "Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of Others", unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan, 2007.

(41) لمناقشة عن المجاز، انظر:
Wolfhart Heinrichs, "On the Genesis of the Haqiqa-Majaz Dichotomy", *Studia Islamica,* 59 (1984), p. 111-140 and *s.v.* "Madjaz" (B. Reinert), in: *EI*².

(42) مرة أخرى، يجب أن نعتمد كليًّا على مختصر ابن الموصلي في هذا القسم، ويجب أن نفترض، والأدلة حتى الآن لا تشير إلى غير ذلك، أنَّ ابن الموصلي كان أمينًا في عرضه للمقدمات الرئيسة لابن القيم.

أعمال ابن قيم الجوزية. يبدأ ابن القيم نقدَه بالقول إن نفس فكرة تقسيم اللغة العربية إلى نوعين، حقيقة ومجاز، هو تقسيمٌ ليس له أساسٌ عقليّ، أو ديني، أو لغوي، أو مصلحي. بالإضافة لذلك، لم يرد مثلُ هذا التقسيم في أعمال أئمة النحو الأساسيين، مثل الخليل (ت 173هـ/ 789م)، وسيبويه (ت 180هـ/ 796م)، والفراء (ت 207هـ/ 822م)، وغيرهم. فليس هذا التقسيم نفسُه إلا اختراعًا متأخِّرًا، ولا يوجد إجماع بين علماء اللغة على صحته[43]. بعد انتقاد مثل هذا التقسيم، يتابع في نقض صِحَّة المجاز من خمسين وجهًا، معترضًا بالتحديد على التعريفات والشروط التي وضعها اللغويون لوجود المجاز[44]. إنه يرى سخيفًا الزعمَ أنّ كلمةً ما لا يجوز أن تُفهم على ظاهرها بسبب قرينة سياقية. وذلك أنه عندما يقول أحد: (زيدٌ أسَدٌ) يريد أنه رجل شجاع، فمن ذا الذي بعقله السليم سيفهم أيَّ شي من هذه الجملة سوى أن زيدًا شجاعٌ؟ ومن ثَمَّ، ففي هذه الجملة، كلمة (أسد) في نفسها، ومن دون الحاجة للجوء إلى المجاز؛ تعني الشجاعة في الظاهر. إضافةً إلى ذلك، يضيف ابن القيم، أليست اللغةُ نفسُها نعمةً امتنَّ الله بتعليمها الإنسان (كما ورد في القرآن [الرحمن: 1-4])، ومن ثَمَّ فإن هذه الكلمات يُراد بها ما أراد الله نفسُه أن تدلَّ عليه[45]؟، ويتابع: لماذا لا يبدو أولئك الذين يثبتون المجازَ متفقين على تعريفه الدقيق وشروطه الضرورية[46]؟

بعد مناقشة الاستحالة النظرية لوجود المجاز، يتابع ابن القيم في توضيح مفصَّل كيف أن الصفات الإلهية المعيَّنة، التي فهمها المتكلمون على أنها مجاز؛

---

(43) المختصر، 2: 692-711.

(44) أو، لنكونَ أدقَّ، يسجل ابن الموصلي خمسينَ حجةً فقط من حجج ابن القيم. إذا أردنا عقد مقارنة بين الحجتين الأوليين، فيمكننا افتراض أن العدد الكلي للحجج في العمل الأصلي سيكون ضعف أو ثلاثة أمثال هذا العدد.

(45) المختصر، 2: 760.

(46) المصدر السابق، 2: 790.

لا يمكن أن تكون في الواقع مجازًا، واحدةً واحدةً من هذه الصفات[47]ويستشهد بالقرآن والحديث بغزارة، وأيضا يدعم الفهمَ الظاهر للصفات بنقل نقولٍ عن علماء سابقين، خصوصًا علماء القرون الأولى (السلف)، ويذكر أيضًا إلى أن التفسيرات الأشعرية لا تختلف عن تفسيرات السابقين من المعتزلة والجهمية.

لتوضيح جوانب من منهجيته، ينتقد ابن القيم الفهم الأشعري بأن الله ليس عاليًا فوق خلقه، وأن كل أمثال هذه الدلالات يجب أن تُفهم مجازًا. يقول ابن القيم إنه لا توجد قرينةٌ لفظيةٌ على الإطلاق من شأنها أن تؤيِّد الاعتقادَ أن هذه الدلالات يجب ألَّا تُفهم على ظاهرها، وأنها يجب أن تفسَّر على سبيل المجاز، بأن الله «فوق» الخلْق بقوته أو منزلته، وليس بذاته[48]. في الحقيقة، إنّ مجردَ اقتراح مثل هذا التفسير هو مُهينٍ للطبيعة الإلهية الجليلة، لأن مثل هذه المقارنات تُعقد فقط عندما تكون التشابهات قريبةً بما فيه الكفاية لتجويز مثل هذا الاستعمال. فلن يستخدم المرءُ هذه اللفظة، على سبيل المثال، ليقول إنّ «الجوهرَ فوق قشر البصل»؛ لأن هذا سيقلِّل من قيمة الجوهر، فكيف والتفاوت بين طبيعة الله المتعالية والإنسان، أكبر من ذلك[49]بالإضافة لذلك، توجد دلالاتٌ عديدة في القرآن والحديث تدلُّ بوضوح على أنَّ مراد الله هو أنه بذاته نفسِها فوق الخَلق[50]. وقد كان هذا هو الفهم الذي تتابع عليه صحابةُ النبي أنفسُهم[51]، والأجيال من بعدهم[52]. في الحقيقة، حتى الأشعري نفسه،

---

(47) يناقِش الصفات العشر التي فهمها الأشاعرة على أنها مجاز وأثبتها الحنابلة وفق الظاهر الحرفي. هذه الصفات هي: الرحمة، والاستواء، واليد، والوجه، والنور، والفوقية، والنزول، والمعيّة، والقُرب، والكلام. انظر: المختصر، 3: 856 -4: 1400.

(48) المختصر، 3: 1061.

(49) المصدر السابق، 3: 1062.

(50) المصدر السابق، 3: 1063-1072.

(51) المصدر السابق، 3: 1071-1073.

(52) المصدر السابق، 3: 1074-1092.

مؤسِّس المدرسة الكلامية الأول والتي تتسمَّى باسمه: أثبتَ أنّ الله فوق العرش حقيقةً[53].

بهذا الأسلوب، يتبع ابن قيم الجوزية بشكلٍ كبير أسلوبَ معلِّمه ابن تيمية. يُظهر ابن القيم أولًا تضلُّعَه بالمصادر النصية للوحي، ثم يدعم فهمَه لها بإظهار توافقه مع طريقة أهل الحديث التقليدية. وبذلك يرغب ابن القيم في تسفيه ادعاءات الأشاعرة بأنهم «أهل السنة». وفقًا لابن القيم، فإن اتباع طريقة أهل السنة الحقَّة ينتج من اتباع الأسلوب التقليدي، كما تجسَّد في آراء الأجيال الأولى. ومن خلال الاستمرار في اقتباس أقوال المعتزلة والجهمية، يثبت ابن القيم تأثيرَ هذه الفرق «غير السُّنّية» على الأشاعرة. إنّ هذا يتعارض مع «السُّنية [الأرثوذوكسية]» الأشعرية، حيث إنّ السبب الأهم لوجود الفرقة الأشعرية كان مواجهة مزاعم المعتزلة والجهمية. وأيضا ساعدت ابنَ القيم حقيقةُ أنه كان هناك تطوّرٌ واضح في أفكار المدرسة الأشعرية، حيث أثبت الأشاعرة المتقدمون علوَّ الله، لكن العلماء المتأخرين منهم حملوه على المجاز. بالاقتباس من مثل هذه العلماء، يؤكد ابن القيم على الطبيعةِ التطورية لعلم الكلام الجدلي، ويثير إشكاليةحول غياب الإجماع داخل المدرسة الأشعرية.

الطاغوت الرابع

آخر الطواغيت الأربع التي يناقشها ابن القيم هي الزعم بأنَّ أحاديثَ النبي، وخاصة تلك المروية بأسانيدَ آحاد، لا يمكن أن تفيد اليقين. يوضح ابن القيم أنَّ هذا الطاغوت في الواقع هو نتيجة لازِمَةٌ للطاغوت الأول (وهو أن دلالات ألفاظ الوحي لا تفيد اليقين). فمن وجهة نظر ابن القيم، ففي حين تزعم القاعدة الأولى أنّ حتى النصوص المتواترة لا يمكن أن توصِلَ إلى يقينٍ تامٍّ (بما أن الألفاظَ في حد ذاتها لا تفيدُ معرفةً لا احتمالَ فيها)، فإن هذا الطاغوت الأخير يتيح للأشعرية اطّراحَ أخبارَ الآحاد أيضًا. ومن ثَمَّ فإن النتيجة النهائية

(53) المصدر السابق، 3: 1093.

لهاتين القاعدين أنْ «... [سدّوا] على القلوب معرفةَ الرب وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول، وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدماتٍ خيالية سموها قواطعَ عقليةً»[54].

يذكر ابن القيم عشرة وجوه لنقض هذا الأصل[55]. أحد هذه الوجوه أنَّ أخبار الآحاد هذه تؤكد وتشرح العموماتِ الموجودةَ في القرآن. ويقول إنه بجَمْع هذه الأحاديث معًا تُشكِّل صورة أوضح، وتُضاف تفاصيلُ محددة إلى الدلالات القرآنية على صفات الله. ومن ثَمَّ، كان من عادة العلماء في القديم أن يوردوا آيةً ثم إتْباعُها بأحاديث تشرحها. وبالتأكيد، كما يحاجج ابن القيم، أن هذا أكثر معقوليةً، وأسلم لإيمان المرء، وأكثر انسجامًا مع الإيمان بالله وأنبيائه؛ مِن السعي لتفسير القرآن بكلام الجهمية والمعتزلة، وأبيات الشِّعر والتفسيرات الملتبسة للّغويين[56]. في الواقع، يزعم ابن القيم، أنَّ قَبول الحديثِ الصحيح، ولو كان آحادًا، هو الممارسة المعتادة لجميع علماء أهل السُّنة الثقات[57].

ثم يعالج ابن القيم المسألة الإشكالية للغاية، والتي مفادها أنه إذا كانت الأخبار تفيد اليقينَ حقًّا أم لا. يبدأ بتقسيم الأخبار إلى أربعة أنواع: المتواتر اللفظي والمعنوي، والمتواتر المعنوي غير اللفظي، والأخبار المشهورة التي تلقتها الأُمَّة بالقَبول، وأخبار الآحاد التي رواها الثقات. بالنسبة لابن القيم، فإنه من الواضح أنّ الأنواعَ الثلاث الأولى تُفيد اليقينَ، ولكنّ النوع الأخير يستلزم دليلًا خارجيًّا لإثباته بشكل كامل[58] إلا أنّ كون الصحابة الثقات قد رووها؛

---

(54) المختصر، 1: 1401.

(55) المصدر السابق، 4: 1402. مرة أخرى، ما لدينا هو ملخَّصٌ مكثَّف لابن الموصلي للأصل. من الواقعي أن نفترض أنّ ابن القيم ذكر ما يقارب ضعف هذا المقدار.

(56) المصدر السابق، 4: 1403-1410.

(57) المصدر السابق، 4: 1425-1458؛ ويورد أكثرَ من خمسة عشر مثالًا لتوضيح هذه النقطة.

(58) المختصر، 4: 1459- 1465.

فهذا يشكّل في نفسِه دليلًا على صِحّتها. يناقش ابن القيم أنه لا يوجد عالم من علماء الأجيال الأولى شكَّك أو اعترض على روايات الآحاد من الصحابة. ومن ثَمَّ فهو يرى أن هؤلاء السلف الأوائل قد قَبِلوا مثل هذه الروايات، واعتبروا لها حجيةً شرعيّةً كافيةً للعمل بها واعتقادها، وإن لم يُتوصل بها إلى معرفة يقينية[59].

وأكثر من ذلك، يذكر ابن القيم أنّ هناك بعضَ الإشارات القرآنية ونصوص الحديث، تؤيِّد القول بأنّ رواياتِ الآحادِ من المصادر المقبولة التي يجب العمل بموجِبها. على سبيل المثال، الأمر بتغيير القبلة من بيت المقدس إلى مكة قد رواه شخصٌ واحد لجماعة كبيرة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وعَمِلت به الجماعةُ وغيَّرُوا اتجاهَهم أثناء الصلاة نفسِها، ومن ثَمَّ يتبيَّن أنَّ روايةَ الراوي الثقة معمولٌ بها[60]. ومن هنا، يَخلُص ابن القيم، إلى أنَّه حتى وإن لم يُتوصل إلى علم يقيني من رواية الآحاد، فإنها تعطي مصداقية كافية لتكتسب أهميّةً تشريعية وعَقَدية في الدين. وفي جميع الأحوال، يقول ابن القيم، فإنَّ مثلَ هذه الأحاديث النبوية هي بالتأكيد أحقُّ أن تُتّبَع، وأكثر قَبولًا كدليلٍ؛ مِن الافتراضات الفلسفية التي اعتبرها علماءُ الكلام حقائقَ لا نزاع فيها.

في جميع هذه الآراء، يشرح ابنُ القيم مرةً أخرى ويوضح مذهبَ شيخِه ابن تيمية. اعتقد ابن تيمية أيضًا أنّ أخبارَ الآحاد لا توصل بالضرورة لمعرفة يقينية، ولكنها قد توصل إليها إذا كان هناك دليل داعم [إذا احتفّت بالقرائن]. ومن هذه القرائن الداعمة، بحسب ابن تيمية، قَبول مثل هذه الأحاديث وروايتها من جمهور المسلمين[61].

---

(59) المصدر السابق، 4: 1485-1490.

(60) المصدر السابق، 4: 1534. ويتابع المؤلف فيورد عشرين مثالًا آخر: 1534-1458.

(61) انظر آراء ابن تيمية في: مجموع الفتاوى، 13: 351-352.

خاتمة

تمثِّل الصواعق المرسَلة لابن القيم نقدًا رفيعَ المستوى من أهمِّ ما كُتب في نقد المذهب الأشعري على الإطلاق. في هذا الكتاب، وبدلًا من كتابة جدال موجَّهٍ لأقوال كلامية محدَّدة، فإن ابن القيم يحاجج المقدماتِ التأسيسيةَ لتلك الأقوال، ويركز على الأدوات المنهجية، أو الطواغيت، التي أتاحت للأشاعرة تجاهُلَ نصوص الوحي الصريحة لصالح حُجَجٍ عقلية. إنّ الحجج المعقّدة/رفيعة المستوى، والأساليب المفصّلة التي حاول ابنُ القيم بها أن يُجْهِز على هذه المقدمات، تُظهر فَهْمَ ابن القيم المحكَم لآراء وأصول خُصومه، وفِطْنتَه الفكرية الخاصة به، وتمكنّه من المصادر المختلفة، سواء من الوحي أو المناهج العقلانية.

وفي حين نواصل استكشافَ فكر ابن القيم ومعلِّمه ابن تيمية، يجب علينا أن نُعيدَ تقييمَ التصوُّرِ النمطي السابق لهذين العالِمَيْن بشكلٍ متكرر. فكلا الرجليْن صُوِّرا على أنهما ليسا أكثر من شخصيْن حَرْفِيّيْن لم يقدِّما أكثرَ من شرح متعجَّل سطحي لنص الوحي. تدل هذه النظرةُ العامة لمحتوى الصواعق المرسلة على أنّه خلافِ هذا الوصف تمامًا، وأن منهجَ هذين العالمين وأساليبهما هي بالتطور نفسِه والاعتماد على أصولٍ وقواعد، كما عند خصومهم، إن لم يكن أكثر من ذلك. يوضح هذا الكتابُ أيضًا أنه في حين أنَّ من الصحيح أن ابن القيم الجوزية أخذ العديدَ من أفكار شيخِه ابن تيمية، إلا أنه لم يفعل مجرد نسخ ولصقٍ من كتبِ شيخِه. يبرز هذا الكتابُ بوضوحٍ بصيرتَه وشخصيتَه الفريدة. لوقتٍ طويل طغى ابن تيمية الشيخُ على تلميذه ابن القيم، لكنَّ القراءةَ المتأنّية للصواعق المرسلة توضِح أنه يستحق الدراسةَ المستقلة مثلما يستحق معلِّمُه.

ابن قيم الجوزية وإسهامه في البلاغة العربية*

◆

عبد الصمد بلحاج
(جامعة بازماني بيتر الكاثوليكية)

مقدمة

ما دفعني للاهتمام بـ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت 751هـ/ 1350م) كان إشارةً من نصر حامد أبو زيد في تحليله للعلاقة بين علم الكلام والتفسير، وعلى وجه التحديد حول مسألة الاستواء[1] لدى محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/ 923م). استطرد أبو زيد قائلًا إنّ هذه الإشكالية قد أسفرت بعد أربعة قرون من وفاة الطبري عن كتابٍ بعنوان: الصواعق المرسلة، تضمَّن بابًا ضخمًا تحت عنوان: طاغوت المجاز[2]. وأنا أُطالِع هذا البابَ الشهير، تبيّن

(*) ترجمه عن الفرنسية: فريد أجوزال، تحرير: عمرو بسيوني.

(1) يتعلّق الأمر بالإشكالية الكلامية الإسلامية حول استواء الله على العرش. فسّر المتكلمون الحنابلة الاستواء بصورةٍ حرفية، بأن أضافوا إليه المعنى الحقيقي للحركة والاستقرار (كصفة فعلية). وعلى النقيض، فسّر المعتزلة الاستواءَ بالمُلك فجعلوا معناه مجازيًا، فيما تأرجحت المذاهبُ الكلامية الأخرى بين الاتجاهين. انظر:
Binyamin Abrahamov, «The Bi-là Kayfa Doctrine and its Foundations in Islamic Theology», *Arabica, 42* (1995), 3, p. 365-379.

(2) Nasr Hämid Abu Zayd, "Ishkaliyyat ta'wil al-Qur'än qadiman wa-hadithan" [إشكاليات تأويل القرآن قديمًا وحديثًا]، in: *Le courant riformiste musulman et sa* =

لي أنه من غير المجدي اعتمادُ آراء أبي زيد حرفيًّا، وأنه ينبغي تفسيرها وفق المعنى الذي أسهب ابن القيم في بيانه.

ذلك أنَّ ابن القيم قد خصص الباب الرابع والعشرين في المجلد الثاني من الصواعق المرسلة للطواغيت الأربعة، كما يقول: «التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقلَ الدِّين، وانتهكوا بها حُرمةَ القرآن، ومَحَوْا بها رُسُومَ الإيمان... وثاني الطواغيت هو اعتقادهم القائل إن آيات وأحاديث الصفات مجازاتٌ لا حقيقة لها»[3].

ما أقترحه في الإسهام الحالي هو عرضُ الأسباب التي تكمُنُ وراءَ اعتبار ابن القيم المجازَ طاغوتًا. ولبلوغ ذلك يبدو لي أنه من اللازم في البداية تحقيق مصطلحات النقاش: الحقيقة/المجاز، داخل علم الكلام والبلاغة على حدٍّ سواء. ثم أتناول سريعًا موقفَ تقي الدين أحمد بن تيمية من المسألة. فغالبًا ما يُحيل ابن القيم على شيخِه حول مسألة المجاز. أخيرًا، مع أنّ الجوهريَّ من أفكار ابن القيم موجود في الصواعق المرسلة، فإنّ بعضَ التعريفات والتفسيرات متفرِّقةٌ في أعماله الأخرى، لما تشكِّلُه مسألةُ الحقيقة والمجاز كنقطةٍ مشتركة بين العديد من المجالات (علم الكلام، علم البلاغة، الفقه). ومن ثَمَّ فسأشتغل بالأساس في هذه الدراسة بكتاب: الصواعق المرسلة، ولكن ليس على وجه الحصر.

مسألة الحقيقة والمجاز

في البلاغة العربية مابعد-الكلاسيكية، يعني لفظُ المجاز: الاستعمال

= *réception dans les sociétés arabes*, Maher al-Charif et Salam Kawakibi (ed.s), Damas, Institut Framjais du Proche-Orient, Presses de l'Institut Français de Damas, .2003, p. 80

(3) ابن القيم، الصواعد المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، 1418هـ/ 1998م، 2: 632.

الاستعاري لكلمةٍ ما في مقابل استعمالها الحقيقي. يشرح ابن القيم نفسُه ما يعنيه مخالفوه في النقاش - أي الأشاعرة - بالحقيقة والمجاز. فمثلًا: كلمة «أسد» قد تردُ بمعنى مطلَقٍ وقد ترد بمعنى مقيَّد، وهذا ما يعنيه الحقيقة والمجاز [على الترتيب][4]، ولكن ابن القيم لا يرتضي هذا، ويَنقُل تعريف الحقيقة والمجاز المقبول عمومًا لدى البلاغيين والمتكلمين دون اعتماده. وعلى هذا يكون تعريف الحقيقة: استعمال اللفظ فيما وُضِع له أوّلًا، فيما يكون المجاز ضدَّ الحقيقة[5].

إنّ كَوْن الكلمات الحقيقيّة محدودة ومن ثَمَّ عاجزة عن ملاحقة التطور العلمي والديني للثقافة العربية الإسلامية؛ جعل المعتزلةَ والأشاعرةَ يُقرّون بأهمية المجاز في علم الكلام والبلاغة على حدٍّ السواء. إنكار وجود المعنى المجازي قد يكون إرباكًا لنظامٍ فكريٍّ بُنِيَ بمتانةٍ عبرَ قرون. وفي حين أنّ المجاز عند البلاغيين هو قبلة اهتمامٍ وموضوعُ تفكيرٍ عميق وموسّع؛ فإنه يبقى بالمركزيّة نفسِها في أصول الفقه وتفسير القرآن حتى إنّ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت 471هـ / 1078م) قد قال في كتابه: أسرار البلاغة إن «مَنْ قَدَح في المجاز، وهمّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبطَ خبطًا عظيمًا، ويهرف بما لا يخفى»[6]. في النصِّ نفسِه، يشرح الجرجانيُّ الآياتِ القرآنيةَ التي تنسب صفاتِ الأفعال البشرية لله، والتي لا يَتأتّى فهمُها بمعناها الظاهر. ولهذا السبب يقول إنه من الضروري استعمالُ المجاز، وإلا ما استقام الفهمُ. أخيرًا، يعتبر الجرجاني هذا السببَ وحدَه، أي قراءة الآيات القرآنية «كما ينبغي»، كافٍ للدَّفْع إلى التوفّر على بحث المجاز في علم البلاغة[7].

---

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1973م، 3: 237.

(5) المصدر نفسه، 3: 238.

(6) عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، مكتبة المدني، 1991م، ص: 391.

(7) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 390.

يشهَد النقاشُ الذي أداره الجرجاني ضد منكري وجود المعنى المجازي لقِدَمِ هذه المسألة في سياق الكلام الإسلامي[8]. تشير المصادر أيضًا لـ أبي حامد محمد الإسفرائيني (ت 406هـ / 1016م) كواحدٍ من متقدِّمي المتكلمين والفقهاء منكري وجود المجاز في الاستعمال اللغوي، دون أن يشكل فعليًّا مدرسةً كلاميّة في حدّ ذاتها. في المقابل، كان المتكلِّم الذي نجح في إبراز المناقشات الكلامية بخصوص المجاز هو ابن تيمية. ففي رسالته: الحقيقة والمجاز، عرض ابنُ تيمية آراءه حول المجاز، بأقل التفاصيل والتحليلات، وكذا في كتاب: الإيمان له. كان هذا الكتابُ الأخيرُ مصدرًا رئيسًا عند لكلٍّ من إيلا ألماجور Ella Almagor وولفارت هاينريشس Wolfhart Heinrichs، في مقالتيهما عن بدايات مفهوم المجاز[9].

موقف ابن تيمية

لم ينهضْ ابن تيمية بالكتابة ضد المعنى المجازي فحسب، ولكن وضع أيضًا حججًا مستلّة من المنطق والسُّنة واللغة لصالح قضية إنكار المجاز. حسب ابن تيمية، فإنّ تحقُّقَ المجاز غير سليم منطقيًّا بسبب غياب معيار سليم يجري تقسيمُ الكلمة وفقًا له إلى كلمة حقيقة ومجاز. يستعين أيضًا بحُجَج أخرى خارجيّة ذات طبيعة تاريخية [تحقيبية *diachronique*] حيث يتطرّق إلى محاولة الوقوف على وجهة نظر السَّلف. في سياق بحث المسألة الدقيقة للمجاز، ليس السَّلَفُ هم الفقهاء وأهلُ الحديث، ونحوهم من حاملي العلوم الإسلامية فقط، ولكنهم بالخصوص سَلَفُ علومِ اللغة العربية. يقول ابن تيمية إنّ النحاة التقليديين

---

(8) Cornei Henrik Maria Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabie Linguistic Tradition*, London/New York, Routledge, 1997, p. 133.

(9) Ella Almagor, "The Early Meaning of majaz and the Nature of Abii 'Ubayda's Exegesis", in: *The Qur'an: Formative Interpretation*, Andrew Rippin (ed.). Aldershot, Ashgate Variorum, 1999, p. 264. Wolfhart Heinrichs, "On the Genesis of the haqiqa-majàz Dichotomy", *Studia Islamica, 59* (1984), p. 115-118.

لم يقولوا بالتفريقِ بين الحقيقة والمجاز[10]. ويضيف إن هذا التقسيمَ موجودٌ فقط لدى المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة. ومع العلم أن المعتزلة لم يكن لهم حضورٌ في دمشق، فمن الواضح أن ابن تيمية استعمل هذا الدليلَ في خلافه مع المتكلمين الأشاعرة، حيث ينقِمُ عليهم كونَ عباراتهم غير موافقة للاستعمال المعهود للألفاظ في القرآن والسُّنة. ففي مسألة: حدوث العالم، يرفض ابنُ تيمية المعنى المعتمدَ لدى المتكلمين، أي «استحالة وجود مخلوقات لا أول لها» ويتمسك بالمعنى الذي يعطيه النصّ القرآني، أي «كل ما سوى الله مخلوق، كائنٌ بعد أن لم يكن»[11].

من جانبٍ آخر، ينتصر ابن تيمية لحجج داخلية للمسألة، حيث ينتقد بدايةً تقسيمَ الكلام في نفسِه إلى نوعيْن: حقيقة ومجاز، ويؤكد أن هناكَ نوعًا ثالثًا لدى بعض المصنِّفين: وهو اللفظ الحقيقي المجازيّ في آنٍ، كما هو حال ألفاظ العموم المخصوصة.

أخيرًا، يستدعي ابنُ تيمية حججًا مرتبطةً مباشرةً ببِنْيَة المعنى المجازي. الأطروحة الرئيسية لـ ابن تيمية هي أن استعمال الكلمات في «معنًى ثانٍ» ليس بمعنى مجازيٍّ، وإنما هو تركيبٌ مختلف للكلمات. يُقدّم مثالًا على ذلك بكلمتي: «الجناح» و«جناح السفر»، ويقول إن الاختلاف بين «جناح السفر» و«الجناح» ليس لأن الاستعمال في الأوَّلِ استعمالٌ مجازي، وإنما لأنّ ثمّةَ تركيبًا في «جناح السفر» يجعل المعنى يتغيّر لأن تركيب الكلمات ينتج معنًى جديدًا لا تنتجه الكلمة المفردة «جناح». فلفظ «جناح» مطلَق ويظهر معناه بـ الإضافة. وهذا التخصيص قد يحدُث بأدواتٍ أخرى غير الإضافة، مثل التعريف

(10) ابن تيمية، رسالة الحقيقة والمجاز، في: مجموع الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، الرياض، والمنصورة، دار الوفاء، مكتبة العبيكان، 1419هـ / 1998م، 20: 222.

(11) Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World, 82* (1993), 3-4, p. 262.

أو الصفة أو الاستثناء. فـ «اللون الأحمر» يغيّر المعنى المطلقَ الاعمَّ الذي نفهمُه من لفظة «اللون»[12].

يتلخَّص جوهرُ فكرة ابن تيمية فيما يلي: ليس ثمة معنيان متراتبان، حقيقي وآخر مجازي، وذلك أنّ القرائن تكفي في الكشف عن المعنى المراد من المخاطب. وإذا أخذنا مثالًا «يد الله»، وهو موضوعُ الخلاف الحنبلي-الأشعري؛ فإنّ القرائن تشير، بحسب رأيه، إلى أنّ المراد يد الله، لا يد الإنسان أصلًا. ومن ثَمَّ فلا يُمكن بعدُ الحديثُ عن معنًى خاص - هو معنى «اليد» - وافتراض عدم إرادة هذا المعنى في هذا المثال - لأنه سيستلزم حينها تحقق جميع الأجزاء الحقيقية ليد الإنسان -، ومن ثَمَّ الانتهاء إلى إجراء التأويل على طريقة الأشاعرة.

المجاز ومسألة الصفات عند ابن القيم

إذا كان ابن تيمية قد قارَب مسألة المجاز عبر مسألة «يد الله»، فقد عمَّم ابن القيم المقاربةَ على جميع الصفات. رغم ذلك، فقد استخدم المقاربة نفسَها المستعملة من شيخِه، أي: قياس الأَوْلَى. طرح ابن القيم ما يعتبره تناقُضًا في موقف خصومه، الذين ينسبون [حقائق] الأسماء لله على الحقيقة، فيما ينسبون الحقائق نفسها للإنسان على سبيل المجاز؛ لأنهم إن نسبوا إلى الله الحقائق المفهومة من هذه الصفات، فإنّ اعتبارها مجازًا في حق المخلوق يكون ممتنعًا؛ لأن المعنى الذي تكون به هذه الصفات حقيقةً في الغائب موجودٌ في الشاهد وإن لم يكن مماثلًا للمنسوب إلى الله[13]. وأما الذين

---

(12) ابن تيمية، رسالة الحقيقة والمجاز، في: مجموع الفتاوى، 20: 225.

(13) القيم، الصواعق المرسلة، 4: 1512. **(المحرر)**: عزا ابن القيم هذا القولَ لأبي العباس الناشي، ووقع في مطبوعة الصواعق: أبو العباس الهاشمي، وهو خطأ قطعًا، والمقصود هو الناشي الكبير، الشاعر من أئمة الاعتزال (ت 263هـ).

يتبنَّوْنَ القولَ المضاد، أي ينسبون الأسماء إلى الله على سبيل المجاز وإلى العبد على سبيل الحقيقة؛ فيجيب ابن القيم عليهم باستعمال قياس الأولى أيضًا بتأكيد أن هؤلاء ينسبون المعنى المجازي لهذه الأسماء للذي يستحقّ من باب أولى (أي أكثر من الإنسان) المعنى الحقيقي لهذه الأسماء(14). يشَغْلُ قياس الأولى لدى ابن تيمية منزلةً مركزية في نظامه(15)، حيثُ يظهر حسبَ هوفر، كـ «أداة عقلية لاشتقاق وتأويل صفات الكمال الإلهية»(16). وبهذا الاعتبار، يجدر بالاهتمام أن نُدْرِك أن ابن تيمية ينتقد استعمال: قياس الفقهاء (قياس التمثيل) في المادة العَقَدية، كذا استعمال قياس الشمول. ينتقد الأولَ لأنه يجعلُ اللهَ ومخلوقاتِه في سلسلة مقارنة مباشرة، ويرجع انتقاده قياس الشمول لرفضه للكليات خارج العقل(17).

يحذو ابنُ القيم حذوَ ابن تيمية ويقرّر أنه لا يجوز إجراء أقيسة مشتركة بين الله ومخلوقاته، لا بالشمول، ولا بالتمثيل - وهو قياس الفقهاء -، ويقترح استخدامَ قياس الأولى مكانهما(18). ليس هناك في هذه الحالة تعارُضٌ بين قياس الأولى وقياس الغائب على الشاهد حيث إنّ المتكلمين قد استعملوه في الاستدلال الآتي: للشاهِد صِفَةٌ، (الصفات لدى الأشاعرة، وصفة العدل

---

(14) المصدر نفسه.

(15) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبدالصمد شرف الدين الكتبي، بيروت، مؤسسة الريان، 2005م، ص: 193-197. وصَفَت روزليندا وارد جين Rosalind Ward Gwynne قياس الأولى بأنه «نوع خاص من المقارنة، وهو الحُجّة الشرطية التي يطلق عليها في اللاتينية *a fortiori* وفي العربية: الجدل بالأولى أو بالأحرى».
Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'àn*, New York, Routledge/Curzon, 2004, p. 126.

(16) Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden and Boston, Brill, 2007, p. 56.

(17) Ibid, 57.

(18) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، دار ابن عفان، 1996م، 2: 479.

لدى المعتزلة)، وهذه الصفة هي صفة كمال؛ فالغائب يملك هذه الصفةَ بنسبةٍ أكْمَلَ. على العكس، يوضح ابنُ القيم بصورة جيدة أنَّ الفرقَ الوحيد غالبًا هو أن الأشاعرة قد استخدموا قياس الغائب على الشاهد لإثبات الصفات الأزلية، فيما يعمد إليه ابن القيم لتعميمه على جميع الصفات[19]. بحثَ وائل حلاق في سياق هذا الموضوع، والذي لا يتجاوز الإطار الفقهي في تحليله؛ قياسَ الأولى مندرجًا تحت نوع: الاستدلالات غير القياسية. إلَّا أنَّ أغلب الفقهاء قد اعتبروا هذا الاستدلالَ نوعًا من القياس (يُسمَّى: مفهوم الموافقة أو دلالة النصّ)[20]. ينبغي التذكيرُ أيضًا بأنّ مفهوم الموافقة[21] حجةٌ ضمنية على المطابقة في المعنى، وهو مقبولٌ حتى لدى أكثر المشككين في القياس مثل ابن حزم (ت. 456هـ / 1063م). تستبعد جين كونَ هذا الدليلِ مشتقًّا من قياس الشمول حيث يلزم في قياس الأولى: أربعة حدود، في حين تكفي ثلاثةٌ في قياس الشمول. تعطي مثالًا على ذلك من القرآن، في قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: 57][22]، حيث تقترح تحويل الحُجّة القرآنية في هذه الآية إلى حجة منطقية على الشكل الآتي:

- الله قادرٌ على خلق السماء والأرض
- خَلْقُ السماء والأرض أكبر من خلق البشر

(19) المصدر السابق، 2: 77.

(20) Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Aldershot and Burlington, Ashgate Variorum, 1995, p. 296.

(21) Ben Choaib Aboubekr Abdessalàm, "L'argumentation juridique en droit musulman", *Revue du Monde Musulman, 7* (1909), p. 72.

(22) أستعمل ترجمة:
Muhammad Hamidullah, Paris, Club français du livre, 1959; réimprimée, Medina, Complexe Roi Fahd, 1420, p. 473.
(المحرر): من الواضح أننا ننقل النص الأصلي من القرآن الكريم.

- إذن الله قادرٌ على خلق البشر[23].

وزيادةً على استخدام قياس الأولى، استعار ابن القيم من ابن تيمية أيضًا استعماله المتكرّر للإلزام. فبما أنّ المعنى الذي يلزم من إنكار وجود حقيقيٌّ للصفات الإلهية هو أنّ أسماء الله تُنسَب إليه على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة؛ فإنه يلزم من ذلك أنّ الصفاتِ تُوضَع للإنسان حقيقةً لأن المعنى لا يجوز أن يكون مجازًا في الشاهد والغائب في آنٍ واحد. بعد هذا، تُوجَّهُ للأشاعرة الحجة الآتية: إن كان هذا المعنى حقيقةً في حق المخلوق، مجازًا في حق الخالق؛ فإن الإنسان يكون أفضل منزلة[24]. وفي طردٍ إلى غاية الحجة يذكر أن الأشاعرة الذي يؤوِّلون الصفات بحمْلها على المجاز يلزمهم نقض بناء علم الكلام الذي يدافعون عنه بأكمله، لأنه مبنيٌّ على نسبة الكمال للغائب في مقابلة نسبة النقصان للشاهد.

يدافع ابن القيم عن فكرة أن المعنى المستعار أكمل في المستعار منه. ومن ثَمَّ، فإن المعنى بطريق الحقيقة أكمل منه بطريق المعنى المجازي. إنّنا نستعين بالاستعارة لإكمال معنى المجاز. وهكذا فالشجاعة في الحيوان أكمل منها لدى الإنسان، والبحر أجود من الإنسان، والشمس والقمر ألمع وأجمل من الإنسان. لقد استعرنا معانيها إذن لنصِفَ بها معانيَ أخرى أقلّ منزلة منها في النوع. وبناءً على هذا فأنْ يُقال إن الأسماء مجازية في حقّ الله وحقيقية في حقّ الإنسان، فهذا معناه أنْ تكون أكمل وأتمّ لدى الإنسان مقارنةً بالله، وتكون نسبة هذه الأسماء لله تقريبًا وتمثيلًا لما هو حقيقيٌّ لدى الإنسان[25].

---

(23) Gwynne, *Logic, Rhetoric*, p. 127.

(24) ابن القيم، الصواعق المرسلة، ج. 4، ص. 1510.

(25) المصدر نفسه، 4: 1513-1514.

المجاز ونظرية العدل الإلهي لدى ابن القيم:

ما يشكّل ميزةَ ابن القيم بالنظر إلى ابن تيمية هو أنه ناقش أيضًا سؤالَ المجاز في سياق المحور العقدي للأفعال [الإنسانية]. يجد ابنُ القيم أنّ موقفَه يمثِّل توفيقًا بين اعتقاد سَبْقِ المقادير وبين المسؤولية الإنسانية لأن الإنسان على هذا المنظور يبقى في آخر المطاف فاعلًا ومحدِثًا[26]. لا يمكن حسب ابن القيم حلّ إشكالية الأفعال مع اعتبار أنّ الآيات التي تشير إلى فاعلية الإنسان مجازات (وهو الرأي الأشعري)[27]. بل يكفي، كما يقول، أن نفهم جيّدًا معنى هذه الآيات دون رجوع للمجاز لأنّ الكائن البشري إن كان فاعلًا على وجه مجازي فلن يكون مسؤولًا عن أفعاله[28].

يحقّق ابن القيم هذا التوفيقَ بالتفريق بين الله الفاعل غير المنفعل والإنسان الفاعل المنفعل. ويظهر حسب السياق والنص أنَّ خصومَ ابن القيم هم فعلًا الأشاعرة الذي يُسمّيهم: الجبرية. إنّه يقول إن هؤلاء اعتبروا الإنسانَ فاعلًا بالمعنى المجازي لأنه في الحقيقة منفعل وتقع عليه الأحكام كآلة أو كمكان، فحركته مماثلة لحركة الأشجار[29].

المعنى المجازي والدلالة:

إن الإقرار بالمعنى المجازي بالنسبة لابن القيم يلزم منه أن أهل التأويل لن يستطيعوا إقامة دليلٍ مستمدٍّ من القرآن أو من الأحاديث النبوية. يقول ابن القيم

---

(26) Irmeli Perho, "Man Chooses His Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination", *Islam and Christian-Muslim Relations, 12* (2001), 1, p. 64.

(27) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، 1323هـ/ 1903م، إعادة طبع: بيروت، دار الفكر، 1978م، ص: 51.

(28) Perho, "Man Chooses His Destiny", p. 69.

(29) ابن القيم، شفاء العليل، ص: 134.

إن الأمر حينها سيبقى فقط مقارعةً للآراء ونتاجًا للأفكار، لأنه بحسب رأي الجهمية[30] فإنّ أكثر اللغة مجازٌ والأدلة اللفظية (أي: الأدلة النقلية) لا تفيد اليقين[31].

من الضروري ههنا أن نعود إلى النقاش الذي أجراه ابن القيم حول صُور وشروط: البيِّنة الشرعية لفهم نزوعه البرجماتي التداولي. يدعم ابن القيم الأطروحةَ التي توجِبَ فهمَ مصطلح البيّنة على أنها الدليل الظاهر، والذي بفضله تُشَكِّلُ مجموعةُ الإشارات التي تمكّن الأشخاصَ من العثور على دلالةٍ تحمل لهم حقيقةَ الوقائع. واتساقًا مع ذلك فإن (شواهد الحال) التي تفيد في تفسير معنى فعلٍ؛ ينبغي اعتبارهُا كبيِّنةٍ صريحةٍ[32]. لقد أحسن بابر جوهسنون Baber Johansen بتوجيه الانتباه لمعنى البيِّنة لدى ابن القيم الذي يعرِّفها كاسْمٍ يدلُّ على كلّ ما يبيّن الحقيقةَ ويجعلها واضحةً[33]. عند استعمال كلمة البيِّنة في القرآن، لا ترِدُ البتة بمعنى: الشاهديْن. في المقابل، تعني الكلمةُ دائمًا: الدليل والبرهان، سواء أوردت بصيغة المفرد أو الجمع: بيّنات. ويصدُق هذا أيضًا على السُّنَّة النبوية حيث يجب على المدَّعِي أن يأتي بالبرهان (البينة) الذي يشهد بصدق دعواه. هذه العلاقة تعني أنّ المدَّعِيَ يلزمه تأييد دعواه قبل أي حُكْمٍ

---

(30) ذلك أن الجهم بن صفوان (ت 128هـ / 745م) «كان يُنكر أسماء الله تعالى، فلا يُسمِّيه شيئًا ولا حيًّا ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز، قال: لأنه إذا سُمِّيَ باسْمٍ تسمَّى به المخلوق كان تشبيهًا. وأنه لا فِعْلَ لأحدٍ في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تُنْسَب إليهم أفعالُهم على المجاز» (الأشعري، مقالات الإسلاميين، طبعة ريتر، 1963م؛ إعادة طبع: بيروت، دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ، ص: 279).

(31) ابن القيم، الصواعق المرسلة، 2: 456.

(32) Baber Johansen, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim al-Gawziyyah (d.1351)'', *Islamic Law and Society*, 9 (2002), 2, p. 187-188.

(33) ابن القيم، الطرق الحُكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحامد، مكة، دار عالم الفوائد، 2007م، 1: 64.

لصالحه. يندرج الشاهدان في مفهوم البنية، إلا أنه لاشكّ أن أنواعًا أخرى من البراهين الصريحة قد تكون أقوى من الشاهديْن، مثل: دلالة الحال على أمانة المدّعي. هذه الدلالة على سبيل المثال أقوى من خبَرِ الشاهديْن. إن الألفاظ الآتية: بيّنة، دلالة، حجّة، برهان، آية، تبصرة، علامة؛ تحمل جميعُها معانيَ مترابطةً للغاية.

ينظر ابن القيم للبيِّنة على أنها الكاشف لحقيقة الأشياء. فبحسب عبارة ابن القيم: «البيِّنة اسمٌ لكل ما يُبيّن الحقّ ويُظهره». هذا يستلزم أن حقيقة الأشياء موجودة موضوعيًّا ومستقلة عن القوانين والأشخاص. لا ينحصر اهتمام ابن القيم بالبيان في هذا السياق فحسب، بل نجد لديه تفكيرا موسَّعًا حول البيان. حول هذا المفهوم، ينقل محمد محمد يونس علي أنّ ابن القيم يرى أنه كُلَّمَا تحصَّل السامعُ على معلوماتٍ حول المتكلِّم، حول خطابه وعاداته؛ كُلَّمَا كان فهمُه لمقاصد كلام المتكلم أكملَ وأتمَّ[34]. إن هذا العلم لدى المستمع يوقفه على أعلى مستوًى من البيان حيث الغايةُ القصوى من الكلام هي بلوغ التفاهم. لبلوغ ذلك يفرّق ابن القيم بين «بيان المتكلم»، أي وضوح المقاصد المعبَّر عنها من المتكلِّم، و«تمكّن السامع من الفهم»، أي قدرتُه على الفهم[35]. بالنسبة لموضوعي، ألفت الانتباهَ إلى أنّ استعمال ابن القيم للبيان هو نقدٌ لفكرة المجاز. فإنه إذا كان الهدفُ من الخطاب هو إيصال المراد وفهم السامع معنى المتكلّم، فإن المعنى المجازي إن كان موجودًا قد يكون له أثرٌ في إرباك المعاني. إنّ التوجُّهَ إلى السامع بكلام مجازي يعني اعتماد خطاب مختلف عن الظاهر وعن الحقيقة، وبذلك يكون ما يجري خلاف «قصد البيان» والإرشاد. إجمالًا يتصوَّر ابن القيم البيانَ كسلسلة تداولية مكوَّنة من:

- بيان المتكلم

(34) Mohamed Mohamed Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni LegaL Theorists' Models of Textual Communication*, Richmond, Surrey. Curzon, 2000, p. 56.

(35) Ibid, 64.

- تمكّن السامع من الفهم[36].

تتعلّق الملاحظة الثانية بأطروحة ابن القيم القائلة إن المعنى/ أو إيصال المعنى بواسطة: دلالة الحال أقوى من المعنى بدلالة إخبار الشاهد. وهذا يمكن فهمه بمعنى تداولي، أي أن ابن القيم يقدّر أنّ قوّة السياق تفوق قوّةَ الكلام. في المقابل، معالجة دلالة الحال في النظام الفكري واللغوي لدى ابن القيم تُجبر على أن نأخذ بعين الاعتبار ترتيبَه للأدلة، حيث دلالة الحال توحي إلى حدٍّ ما بمعنى جدلي. يصل ميلُ ابن القيم للتداولية إلى كتاباته الروحية، حيث إن الدلالة على المحبة بـ دلالة الحال أكبر من دلالة القال، كما يقول. وفي الحقيقة، علامة المحبة الحقيقية هي الناتجة من شاهد الحال لا المعبّر عنها بصريح المقال[37].

هذا التوجه التداولي في منهج ابن القيم سبق أن أشار إليه ليفينغستون Livingston الذي تحدّث عن أفكاره حول حثّ الشرع الإسلامي للعقل الإنساني أن يضع غايةً له الفهمَ العميقَ للآيات الإلهية والكونية المعروضة أمامه. وكما يقول فإن دراسة الدين والعمل به تصير تدريبًا للعقل في فهم بنية العلاقات المتصلة في الطبيعة[38]. إنّ هذا مقارِب لفكرة البيان عن الوجود لدى ابن حزم حيث يعتبر الاختلاف الواقع بين المخلوقات في الكون، والاختلاف بين المخلوقات العاقلة وغير العاقلة؛ دليلًا على وجود الله[39].

كذلك وضع مؤلفون آخرون، مثل أوفي نيلسون محمد *Ovey Nelson Mohammed*، أيديَهم على توجُّه ابن القيم لتبنّي التداولية عندما جعل الروح والنفس شيئًا واحدًا وقرّر كونه جسمًا مختلفًا في ماهيته عن ماهية البدن

---

(36) ابن القيم، الصواعق المرسلة، 1: 310.

(37) ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: محمد الإصلاحي وزيد بن أحمد النصيري، مكة، دار عالم الفوائد، 1429هـ / 2008م، 2: 683.

(38) John W. Livingston, "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyya" *Journal of the American Oriental Society, 112* (1992), 4, p. 607.

(39) ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1402هـ/ 1981م، 4: 94.

المحسوس وعن طبيعة النور التي تخترق أجزاء البدن، كالماء في الورد، فقد كان يعتبر الروحَ وكأن لها طبيعة مادّية. يستلزم هذا التصورُ العقيدةَ القائلة إنّ بعث الروحِ قد يكون جزءًا من البدن المبعوث، وليس جسمًا روحيًّا منفصلًا يلحق به. كما يمكن أن ننظر إلى التشديد على الطبيعة المادية للنفس/الروح في سياق جهود المفكرين المسلمين لتفادي إشراك أي شيء مع الله، بتقرير أن الله وحده ليس بماديّ [ليس بجسم][40].

يطوّر ابنُ القيم مرّة أخرى الروابط بين موقفه من المجاز والتداول عبر دلالة الشاهد على الغائب بالأساس. فيقول إن المعنى المستفاد من الآيات السمعية أتمّ من المعنى المستفاد من الأدلة الكلّية المكوّنة من أقيسة شمولية. بكلامٍ أوضح، المعنى الأول، أي المستفاد من الآيات، هو كالضوء الذي يدلُّ على النهار، وكالدخان الذي يدلُّ على النار، وكالمخلوق الذي يدل على الخالق[41]. إنّ أدلة القرآن تشغل أعلى مكانة لأنها ألصق بمعانيها وأوغل في الاستلزام[42]. أما من جهة ترتيب الأدلة، فابن القيم يقيِّم نظامَ الأدلة كما يلي: فالدلالة المستفادة من الكلام [المقال] (وبخاصة كلام الله) أقوى من دلالة السياق [الحال]، ودلالة السياق أقوى من الدلالة المستفادة من المعنى الكليّ على طريقة المناطقة[43]. الاستلزام هو الكلمة المفتاحية في هذا النظام، ذلك أنه يصف الأدلةَ القرآنية على أنها الأقوى من جهة الاستلزام، فهذا بلا شكّ هو معياره الرئيس في القسمة*. ومن ثَمَّ فكون دلالة السياق أقوى من دلالة المنطق الكلي ليس فقط لأنّ السياق معيَّن، وإنما لأن درجة الاستلزام فيه أقوى من

---

(40) Ovey Nelson Mohammed, "Averroes, Aristotle, and the Qur'an on Immortality", *International Philosophical Quarterly, 33* (1993), 1, p. 43.

(41) ابن القيم، الصواعق المرسلة، 2: 763-764.

(42) المرجع السابق، 2: 764.

(43) ابن القيم، الصواعق المرسلة، 2: 764-765.

(*) **(المحرر)**: أي أن الاستلزام في نظرية ابن القيم هو موردِ القِسْمة، الذي يعبِّر عنه المناطقة والمتكلمون بالمَقْسِم.

درجة الاستلزام في المنطق الكلّي. يضرب ابن القيم مثالًا على ذلك بالعلاقة بين المجاز والاستلزام في مسألة الصفات. اللافت للانتباه أنه من المفترض أنّ هذه الملاحظة ترجع إلى مفهوم سينوي (نسبة إلى ابن سينا)، حيث نعلم أن ابن سينا (ت 428هـ / 1037م) قد أدخل مفهومَ الالتزام واللزوم في معنى النتيجة، تبعًا لمعنى الضرورة أو اللازم ضرورةً[44]. وإنها لمفارقة أنّ أكثر المتكلمين استعمالًا لمفهوم اللزوم، الذي يدخل في مفهوم النتيجة في القياس المنطقي، كانوا هم الحنابلة.

الخلاصة

إن إسهام ابن القيم في البلاغة العربية ظاهرُ الأهمية من جهة إبرازه للبُعْد التداوليّ للخطاب. لقد انطلق من فكرة أن الكلمات في معناها «المجرّد» هي تعميمات، واقترح أن نرجع للاستعمال لا إلى الوضع لتعيين المعاني المختلفة للكلمة نفسِها. ففي الاستعملات، توجد قرائن «تعيِّن» المعاني. الحل التداولي يُمكّن من الخروج من معضلة تناقُض إثبات صفات الفعل (على نفس مستوى الإثبات للصفات الأزلية) مع الاستمرار في القول بثنائية الحقيقة/والمجاز، التي هي حجّة الأشاعرة الأساسية في تأويل الصفات. فبإنكاره المجاز، يؤسِّس ابن القيم معنيين صحيحين لكلٍّ من: ذات الشيء وصفاته. فالصفات لها وجود حقيقي وليسَ بمجازي. نعم، الصفات تشارك الذاتَ في أساسٍ دلاليٍّ مشترك، إلا أنّ بين الدلالتين تكافؤًا وليس تراتُبًا.

---

(44) Amelie-Marie Goichon, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 31.

صوفية من دون باطنية؟

مقاصد ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين

◆

عويمر أنجم

(جامعة توليدو - أوهايو)

مقدمة

(مدارج السالكين) هو أحدُ أشهر الكتب المعروفة لـ ابن قيم الجوزية، ويمكن القول إنه أكثر أعماله الرُّوحية سموًّا[1]. يمكن فَهْمُ المدارج على أفضل

---

(1) العنوان الكامل هو: «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين»؛ (العبارة الأخيرة هي آية قرآنية، من سورة الفاتحة: 4). يسمِّي مترجمو ابن قيم الجوزية الأوائل، ابن رجب على وجه الخصوص؛ شرحَه على المنازل بعنوان «مراحل السائرين» بدلًا من «مدارج السالكين»، لم أتمكَّن من معرفة كيف صار العنوانُ على ما هو عليه. الطبعةُ الأساسية المستعملة هنا هي: مدارج السالكين، تحقيق: عماد عامر، 3 مجلدات، القاهرة، دار الحديث، (1996م)، وجميع الإحالات هنا هي على هذه الطبعة. الطبعة معتمِدة على طبعة محمد حامد الفقي سنة (1972-1973م)، التي صدرت بشرح الفِقِي. مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1392- 1393هـ/ 1972-1973م. وطبعة الفقي موجودة على الإنترنت، على الرابط: http://arabic.islamicweb.com/Books/taimiya.asp?book=81 (آخر دخول: يونيو، 2010م). بالإضافة لذلك، قد استخدمتُ طبعةً ممتازة، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، (1994م)، للمقابلة. تقول هذه الطبعة أنها معتمدة على ثلاث مخطوطات: =

وجه على أنه شرْحٌ موسَّعٌ لكتابٍ صوفي كلاسيكي مختصر، هو: منازل السائرين، من تأليف الشيخ الحنبلي والصوفي الشهير: أبو إسماعيل عبد الله الهروي الأنصاري (ت 481هـ/ 1089م). يحظى المدارج، المقروء على نطاق واسع، وكذا المفضَّل على نطاقٍ واسع؛ بتقديرِ قُرَّاء العربية المعاصرين بسبب بصيرته النفسية والروحية الثاقبة، وسِحْرِه الأدبي وقدرته على سد الفجوة الصوفية في البِنْية السلفية. إلا أنّ المدارج حظيَ باهتمامٍ قليل في الدراسات الغربية. إنّ أشمل معالجة تلقتْها كتابات ابن قيم الجوزية الروحية حتى الآن هي في عمل جوزيف إن بل *Joseph N. Bel* حول الروحية الحنبلية، والذي يؤكد فيه على أن المدارج هو واحد من أواخر أعمال ابن قيم الجوزية الروحية، وأكثرها نضجًا[2].

ومع الأخذ في الاعتبار أنّ موقعه محدودٌ في التقليد الصوفي كما في

= دار الكتب المصرية، مخطوط (5899) (تاريخه: 823هـ/ 1420م)، ومخطوط (20523) (غير مؤرخ)، ومخطوط (20531) (مجلد مؤرخ بـ 1301هـ/ 1884م؛ ومجلدين مؤرخين بـ 1316هـ/ 1898م). آخر طبعة على حد علمي هي بتحقيق: عبد العزيز بن ناصر الجليل، الرياض، 2002، ولم أطلع عليها. ثمّة طبعة أخرى استمتعتُ بقرائتها، هي اختصار لمجلدي الكتاب موجّهة للقراء العاديين مع حذف المسائل الجدلية: تهذيب مدارج السالكين، تحقيق: عبد المنعم صالح علي العزي، الطبعة الرابعة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1991م. صرَّح رشيد رضا (ت 1934م) أن المدارج هو أفضل كتابٍ وقفَ عليه عن التصوف والأخلاق، وحقَّق أول طبعة حديثة منه، (1912-1915م).

(2) Joseph N. Bell, *Love Theory, in Later Hanbalite Islam,* Albany, State University New York, 1979, p. 98-101; للوقوف على مقالة ممتازة صدرت مؤخرا تحوي معلومات ببليوغرافية أكثر شمولًا، انظر: Livnat Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah, (1242-1350)", in: *Essays in Arabic Literary Biography,* Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (ed.s), Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 202-223. وباللغة العربية، انظر: عبد العظيم عبد السلام شرف الدين، ابن القيم عصره ومنهجه، [القاهرة]، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، (2004م)، صدر في الأصل في القاهرة، (1955م).

التقليد السلفي، فإن المدارج يقدم رؤى قيّمة في التاريخ المفاهيمي للتصوف، ويُلقي الضوءَ على بعض المناقشات المراوغة حول طبيعة الروحية الإسلامية. وفي حين أنّ الغرض من هذا البحث هو تحديد المشروع الرئيس للمدارج، فإنه يتناول أيضًا مسألةَ العلاقة بين الرؤية الروحية لـ ابن قيم الجوزية ورؤية معلِّمه ابن تيمية (ت 728هـ/ 1328م) وطبيعة العلاقة المثيرة للجدل بين هاتيْن الشخصيتين من جهة، والسردية التاريخية للتصوُّف من جهة أخرى.

قدَّم ابن رجب (ت 795هـ/ 1382م)، تلميذُ ابن القيم، وهو [أي ابن رجب] عالم بارز في نفسِه، قدّم ابنَ القيم بقوله: «محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الأصولي المفسِّر النحْوي العارف، شمس الدين أبو عبد الله ابن قيم الجوزية... [درس علم] الكلام والنحوَ وغير ذلك، وكان عالمًا بالسلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم»[3]. وتجدُر الإشارةُ إلى تركيز مترجمي ابن القيم في ذِكْر مؤهلاته باعتباره العارفَ العالم بالسلوك، من غير إظهاره، رغم ذلك، على أنه صوفي. يذكر ابن رجب أنّ ابن القيم:

«كان رحمه الله ذا عبادةٍ وتهجُّد، وطُول صلاة إلى الغاية القصوى، وتألُّه ولَهَجٍ بالذكر، وشَغَف بالمحبة والإنابة والاستغفار والافتقار إلى الله

(3) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: سليمان بن محمد العثيمين، مكة، مكتبة العبيكان 1325هـ/[2004م]، 5: 170-179، والنقل من ص: 172. آخر من ترجم له ابن رجب في عمله الضخم هو ابن قيم الجوزية، ويخبرنا محقق «الذيل» أنَّ ابن رجب عاشَ أربعةَ عقود بعد شيخه، لكنه لم يجد شخصًا آخر يُشرّف به خاتمة الكتاب. للاطلاع على ترجمات أخرى لابن القيم، انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، حيدرآباد، دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ/ 1972م، 5: 137 وما بعدها؛ ابن العماد، شذرات الذهب، دمشق، مكتبة المعارف، د. ت، 14: 234؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، بيروت، دار إحياء التراث، 1420هـ/ 2000م، 2: 195-196؛ وللوقوف على قائمة أشمل بالإنجليزية: Holtzman, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah", p. 222-223.

والانكسار له، والاطّراح بين يديه وعلى عَتَبَة عُبُوديته، لم أشاهِدْ مِثْلَه في ذلك، ولا رأيتُ أوسَعَ منه علمًا، ولا أعرفَ بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هو المعصوم، ولكن لم أرَ في معناه مثله. وقد امتُحن وأوذي مرات، وحُبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة منفردًا عنه، ولم يخرجْ إلا بعد موت الشيخ. وكان في مُدَّةِ حَبْسِه منشغلًا بتلاوة القرآن بالتدبر والتفكر، ففُتح عليه من ذلك خيرٌ كثيرٌ وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة، وتسلَّط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف والدخول في غوامضهم، وتصانيفُه ممتلئة بذلك»[4].

ربما ينعكس حُبُّ ابن القيم وتعظيمه لشيخه ابن تيمية في المدارج أكثر من أي كتابٍ آخرَ له. يتوقَّع بيل أنَّ التوجه الروحي لابن القيم ربما قد يكون مَدينًا فيه بارتباطه السابق بالشيخ الصوفي الواسطي، الذي كان بدوره معجبًا بابن تيمية. ومع ذلك، فإن غياب أي إشارة أو إحالة مهمة إلى الواسطي في المدارج، يشير إلى أن تأثير الواسطي كان طفيفًا على المؤلف في أحسن الأحوال[5]. يبدو أن تقييم بيل العام أنَّ التأثير الروحي والفكري على ابن القيم يرجع إلى ابن تيمية؛ ما زال صحيحًا[6]. غالبًا ما يَذكر ابنُ القيم فضائل ابن تيمية الروحية وآراءه ليختم يها كلامَه، أو ليرجِّح بين أقوال أعظم المشايخ الصوفية من الأوائل. إنه يخصُّه بأفضل أدعيته، وهو دعاء: «قدّس الله رُوحَه»،

(4) ابن رجب، الذيل، 5: 172-173.

(5) Bell, *Love Theory*, p. 93، كان أبو العباس أحمد بن إبراهيم الواسطي (ت 711هـ/ 1311م) صوفيًا بارعًا، وهو قرينٌ أسنّ من ابن تيمية. يُعدّ الواسطي من معجبي وأتباع ابن تيمية، وكان يحظى بتقديرٍ كبيرٍ من ابن تيمية نفسِه. رغم هذا، يُذكر الواسطي مراتٍ قليلة فقط في المدارج، وفي سياقات غير مهمّة نِسبيًّا.

(6) يقول بيل: «طيلة تطوُّر أفكار [هذا] العالِم، تبقى الآراء العقَدية الأساسية كما هي، وهي تعكس عقيدةَ شيخِه بأمانة. فقط الأسلوب ونطاق كتاباته، في الغالب، هما ما يميزانها عن مؤلفات ابن تيمية». Bell, *Love Theory*, p. 103.

ويستعمل في وصفه بصورة حصرية تقريبًا: «شيخ الإسلام» أو «شيخنا». ورغم أنه يدعو بهذا الدعاء لآخرين بصورة ضئيلة جدًّا، إلا أن هذا الاستعمال لا يدَع شكًّا لدى قرّائه في حُبِّه وتعظيمه لشيخه[7]. وعلى عكس الرأي الشائع عن مِزاج ابن تيمية الحادّ، فإنَّ نظرةَ ابن القيم لتصرفات شيخِه مختلفة. يقول ابن القيم: «وكان بعض أصحابه الأكابر يقول: وددتُّ أني لأصحابي، مِثلُه لأعدائه وخصومه»[8].

لا يعني هذا أنّ ابن القيم كان تابعًا مستعبَدًا أو غيرَ ناقد: فقد اختلف مع ابن تيمية في عِدّة مسائل فقهية، إلا أني لم أصادف أيَّ قضية روحية أو عقدية قد رفض فيها ابنُ القيم رأيَ ابن تيمية بشكل قاطع. وولاؤه لابن تيمية لا ينفي أصالةَ ابن القيم وإسهاماته؛ فيبدو أنّ الاتفاق بين تعاليم ابن تيمية وابن القيم هو نتيجةُ الانسجام الروحي، والفكري، الاستثنائي[9]. شاركَ ابن القيم بشكل كامل

(7) يظهر هذا الدعاءُ، في المدارج فقط، عشرات المرات بعد كل مرة يُذكر فيها اسم ابن تيمية، ويرد ثلاثَ مرّات فقط في الدعاء لـ الأنصاري، ومرّتان [للعالِم] الكبير، الشافعي (ت 208هـ/ 820م). إضافةً إلى ذلك، يرد الدعاء: «رضي الله عنه»، والذي عادة ما يختصّ بالصحابة، وقد دعا به لابن تيمية ستَّ مرات تقريبًا، وخاصة في المواقف الحميمة. قد يساعد أحد هذه المواضع على توضيح الفكرة. ففي كتابٍ آخر، يقول ابن القيم، «قال لي شيخُ الإسلام رضي الله عنه، وقد جعلتُ أورِدُ عليه إيرادًا بعد إيرادٍ: «لا تجعل قلبَك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة، فيتشرَّبها، فلا ينضحَ إلا بها، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة، تمرُّ الشبهات بظاهرها ولا تستقرّ فيها؛ فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أشربتَ قلبك كل شبهة تمر عليها، صار مقَرًا للشبهات»، أو كما قال. ما أعلم أني انتفعتُ بوصيةٍ في دفع الشُّبهات كانتفاعي بذلك». شرف الدين، ابن قيم الجوزية، ص: 102؛ انظر: مفتاح دار السعادة، دون محقق، القاهرة، مطبعة السعادة، (1905م)، 1: 148.

(8) المدارج، 2: 328.

(9) أقترح، في الواقع، أنّ العلاقة بين الاثنين يمكن فهمُها بشكل أفضل على أنها ربما نوعٌ من المودة الرُّوحية الشديدة التي أصبحنا على دراية بها في حالة الرومي وشمس التبريزي. انظر:
Shams-i Tabrizi, *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi,* William Chittick (trans. and ed.), Louisville, Fons Vitae, 2004.

في رسالةِ معلِّمه الإصلاحية، ولم يكن نصيبُه في الترويج لها بأقلَّ من نصيب شيخِه. كما سنوضح لاحقًا، فعلى الرغم من أنَّ الأفكار الأساسية في المدارج هي مشتركة مع ابن تيمية، إلا أن التطوير، والحِجاج، والنشر، هي لابن القيم. إنّ تميُّزَه غير العادي، وتنظيمَه، وأسلوبه الأدبي الأنيق والعاطفي، والمتواضع، وقُدرتَه على الانخراط بصبرٍ في نصوصٍ معقدة مثل نصوص الأنصاري، وجميعَ الفضائل التي تكمِّل مقاصدَ كتابات شيخِه الصعبة ومزاجِه الحاد = تجعل ابنَ القيم لا غنًى عنه بالنسبة إلينا لفَهْم طبيعة وإمكانات المساهمات الروحية والفقهية للعالِمَيْن[10].

ينسب بيل لابن تيمية وابنِ قيم الجوزية «تعاطُفًا مع التصوُّف المعتدل»[11]. قبل دراسة بيل ببضع سنوات، نشر جورج مقدسي مقالةً مهمّةً تربط ابن تيمية بالصوفية، اعتمادًا على أدلّةٍ وثائقية بشكل أساسٍ[12]. أثارت دراسةُ مقدسي ضجّةً كبيرة، وشكَّك بعض الباحثين منذ ذلك الحين في قيمة أدلّتها. رفض فريتز مير *Fritz Meier* ذلك فورًا في حاشيةٍ سُفلية، معتبرًا ذلك سُوءَ فهم، على أساس أن ابن تيمية «مؤيِّدٌ للوضوح الفكري، الأبولوني (العقلاني)، وضد كل أشكال الوَجد الدينوسية (العاطفية)»[13]. وفي حين أن مايركان محِقًّا في تشكُّكه في

---

(10) يذكر ابن كثير، وهو تلميذٌ لكلا الرجلين، طبيعةَ ابن قيم الجوزية الحنونة واللطيفة وخطَّه الجميل. يتنافر هذا الوصفُ مع ما نعرفه عن مِزاج ابن تيمية الحاد وخطه غير المقروء - وهو أمر بسيط يساعد في إلقاء الضوء على شخصية العالِمَين. ابن كثير، البداية والنهاية، 14: 235.

(11) Bell, *Love Theory,* p. 94.

(12) George Makdisi, "Ibn Taymiya: A Sufi of the Qadiriya Order", *The American Journal of Arabic Studies,* 1 (1973), p. 118-129.

(13) Fritz Meier, "The Cleanest about Predestination: A Bit of Ibn Taymiyya", in: Fritz Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism,* tr. John O'Kane and Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, p. 317, n. 9;

منشورة في الأصل في:

Das sauberste über die vorbestimmung. Ein stück Ibn Taymiyya", *Speculum 32* (1981), p. 74-89.

الأدلة الوثائقية الصِّرفة على الصلة الصوفية لابن تيمية، وسلَّم بصحةِ أن المحكَّ الحقيقي لمثل هذه الادعاءات يجب أن يُستَدَلَّ له من خلال كتابات ابن تيمية؛ فإنَّ رفضَ ماير يقومُ على كون الدعوى مَبْنِيّةً فقط على افتراض أن التصوُّف يتعلق بشكل أساسٍ بالوَجد، والطرب، والباطنية. هذه القضية معقدةٌ أكثر من جِهةِ أن كلًّا مِن ابن تيمية وابن القيم قد أَثْنَوا على الجُنيد (ت 298هـ/ 910م) باستمرارٍ، وهو الشيخُ الأول المعتَرف به للطُّرق الصوفية (سيد الطائفة)، وكذا على غيره من المشايخ الروحيين الأوائل لبغداد الذين عُرفوا فيما بعد بوصف الصوفيين «العاقلين/ المتزنين». اعتنقَ هؤلاء الصوفية ممارساتٍ رُوحيةً وخطابات نفسية، من غير أن يشيعوا كلمات أو ممارسات تتحلّل من الشريعة [إباحية]. إضافةً إلى ذلك، فإن ابن تيمية وابن القيم مستعِدّان لاعتبار حتى نوبات الوَجد (الشطحات) علامة على الضعف وقلة النضج، بدلًا من الحكم أنها زندقة مطلقًا[14].

إنّ تصنيفَ شخصٍ على أنه صوفي من عدمه، يعتمد بشكلٍ طبيعي على كيف يعرّف المرءُ التصوّفَ. فمن ناحية أخرى، تاريخيًّا، كانت الصوفية حركةً متنوعة من حيث نظريتها، وممارساتها، ومطابقتها للشريعة، والتصورات المختلفة للأنطولوجيا (الوجود) والابستمولوجيا (نظرية المعرفة) التي ادعاها أتباعها[15]. إنّ تصوُّف الجنيد «المتزنة» بالفعل الذي حاول احتواء الشطحَ

---

(14) للوقوف على إعذار ابن قيم الجوزية لشطحات عدة صوفية صالحين، انظر: المدارج، 2: 38-39. بالنسبة للطرق المختلفة التي تناول بها مشايخ الصوفية هذه القضية، انظر: «*Shatahat* or *shathiyyat*» (Carl Ernst). للوقوف على رأي ابن تيمية المعقَّد حول الصوفي الباطني الشاطح، الحلاج (ت: 309هـ/ 922م)، انظر:
Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallag", in: *Sufism and Theology,* Ayman Shihadeh (ed.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 123-136.
تثبت هذه الدراسات على الأقل أنّ اختزال التصوُّف في جوهرٍ باطني وَجدي شطحي، في مقابل جوهر ملتزم بالشريعة؛ لهو أمرٌ محفوف بالصعوبات.

(15) للاطلاع على نقدٍ للتصورات الجوهرانية للتصوُّف في الدراسات الحديثة، انظر:
Alexander Knysh, "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship", *Die Welt* =

الباطني داخلَ خطابِ الشريعة، كان له تأثيرٌ كبيرٌ في التاريخ الصوفي[16] ومن ثَمَّ، فبدلًا من التسوية بين مفهومي: التصوُّف والباطنية، فمن الأنسب فهم التصوف على أنه يهتم أساسًا بالمعرفة النابعة من الخبرة، ويستثمر في صحة وسُلطة تلك المعرفة، مع السماح بكَوْن ذلك كان حركةً متنوِّعة تاريخيًّا، كانت الصوفية باطنيةً في بعض تمظهراتها دون البعض.

غالبًا، قد عارضت الصوفيةُ الباطنية الرؤيةَ الظاهريّة لنصّ الوحي. يُعرِّف مايكل كوبرسون Michael Cooperson الباطنيةَ (التي يساوي من غير إشكال بينها وبين الصوفية، مثله مثل معظم الباحثين الآخرين،) على أنها «نمطٌ من الإدراك يتعامل مع قضايا الاعتقاد على أنها موضوعاتٌ للتجربة: وهو ما يسميه الصوفيون **التحقيق**. والنتيجة لم تكن (عِلمًا) بل (معرفة)، أي ليس علمًا جديدا بأي حقائق أو عقائد، بل بالأحرى إدراكٌ لمعنًى شامل عن العالم»[17]. ومع ذلك، فإن هذا التقييد للباطنية أو الروحية الصوفية هو أمر مشكوكٌ فيه، لأنَّ العديد من مثل هؤلاء الصوفية قد عارضوا (المعرفة) (بالمعنى الغنوصي، أو

= *des Islams,* New Series, 42 (2002), 2, p. 139-173.

[(المترجم): الجوهرية أو الجوهرانية substantialism: مذهب فلسفي يعني أن وراء جميع الظواهر جوهرًا ما معيّنًا، أو مبدأ أولًا يكمن فيه وتكون جميع الظواهر حوله متغيرة، فهو في المذاهب المثالية الله، حتى يصل في الاعتقادات الاتحادية إلى اعتقاد أن الله هو الكون نفسه أو كامن فيه، والظواهر كلها مجاليّ له، وهو في المذاهب المادية شيءٌ مادي. ومن ثَمَّ فهو في هذا السياق يقصد به أن للتصوف جوهرًا ثابتًا، وتكون ظواهره المختلفة متغايرة بحسب السياقات].

(16) للاطلاع على الحجة القائلة إنّ الصوفية البغدادية كانت مُمْتَثلة للعرف الاجتماعي، وأنها هيمنت في النهاية على الصوفية الخراسانية الشاطحة، انظر:
Ahmet Karamustafa, *Sufism: the Formative Pe*Edinburgh and Berkley, Edinburgh University Press and University of California Press, 2007, p. 23-26 and Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica,* 83 (1996), p. 51-70.

(17) Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'nun,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 156, drawing on Max Weber.

الباطني، أو المعرفة الروحية)[18] بكامل وعيهم، لصالح (العلم)، والذين يقدّم كوبرسون العديد من الأمثلة عليهم. لقد صرَّح أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ/ 875م) مثلًا أنّ بعض الناس غير جديرين بالمعرفة، لذا فإن الله شغلهم بالعبادة، والعبادة هنا هي بالطبع مفهومٌ متعلق بالوحي[19]. يقول كوبرسون أيضًا:

«قد يتَّصِل الفاني الذات مع نبي مات، ويسمِّي هذا الـ «اتصال الخارق للطبيعة»؛ حديثًا مرسلًا، وهو الحديث المشهور حتى إنه يروى بإسناد غير تامّ. وبالمثل قد يتواصل مع الله ويُطلق على الخلاصة اسمَ: حديث قدسي. أثارت مثل هذه الادعاءات استياءَ العلماء، ليس فقط لأن هذه الاصطلاحات مضللة، ولكن أيضًا - كما يمكن للمرء أن يخمن - لأنّ فكرة استمرار الوحي المستمر الكاشف عن إرادة الله ألغت المهمةَ التاريخية لأهل الحديث. إذا تلقَّى أيُّ مؤمن تقي رسالةً من الله أو الأنبياء، وإذا كانت مِثْلُ هذه الرسائل يمكن أن تكتسب الحُجيَّةَ الواجبة لـ الحديث؛ فربما يكون الحفاظ على أحاديث النبي وتصحيحها تاريخيًّا قليلَ الفائدة»[20].

تشير هذه الأمثلة، على عكس التعريف الذي قدَّمه كوبرسون نفسُه، إلى أن العديد من الصوفية لم يقتصروا على مجرد تجربتهم في «موضوعات الإيمان» الواردة في نص الوحي، بل جعلوا تجربتهم تضيف إلى هذه المعرفة وتفسِّرها وتعارضها في كثير من الأحيان. لأجل غرض هذه الدراسة، سأعرِّف الباطنية على أنها نمطٌ من الإدراك الذي لا يختبر فقط الوَجد أو الاستنارة الإلهية

(18) سيُترجم مصطلح «المعرفة» (الغنوص) على أنه «العارف - knower» بدلًا من «الغنوصي - gnostic»؛ لما يحمله هذا المصطلحُ الأخير من دلالات أفلاطونية محدَثة مضلِّلة.

(19) Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 159.

(20) Ibid, p. 169-170.

(الكشف أو المكاشفات) للمَعْرِفة بنصّ الوحي، ولكن أيضًا يحوِّل تلك التجربةَ إلى معرفة خطابيّة مستقلةٍ عن المعرفة بنص الوحي[21] لا تعارِضُ الباطنيةُ بالضرورةِ نصَّ الوحي، لكن النقطة الحاسمة هي أنه ربما تدّعي الباطنية أن لها سلطةً معرفية منفصلة، ومهيمنةً في كثير من الأحيان.

إن أي تقصٍّ عن موقف شخصٍ تجاه الصوفية، يجب أن يأخذ هذه الفروقَ الدقيقة في الاعتبار. ومع تجاوز الأدلة الوثائقية، فإنّ دراسة توماس ميشيل *Thomas Michel* المختصرة لشرح ابن تيمية على بعض عبارات الشيخ الصوفي الشهير عبد القادر الجيلاني (ت 531هـ/ 1166م)، فتوح الغيب، تركِّز على موقف ابن تيمية الجوهري تجاه الصوفية، حيث يسأل: ما الدور الذي لعبته الصوفية في رؤية ابن تيمية للإسلام[22] يؤكد ميشيل ما لاحظه العديد من الباحثين، وهو أن «ابن تيمية لا يُعلِّم رفضًا عقَديًّا تجاه التقليد الصوفي»، ويخلص إلى أن ابن تيمية «يدمج الجهادَ الصوفي من أجل بلوغ الحقيقة في الاستجابة الإسلامية الكاملة لله». بالإضافة إلى ذلك يدمج ابن تيمية نهجَه «الفاعل والاختياري» في «المفاهيم الصوفية الوثيقة مثل الإلهام الخاص والإدراك الحدسي»، التي تبلغ ذروتها في نظامٍ مثل نظام الغزالي، في نطاقه، ولكنه مختلف في طبيعته[23] تركز دراسة ميشيل، بحكمة، انتباهَنا على الأسئلة المهمة، والمقنعة بشكل عام. ومع ذلك فإنه لا يتناول بشكلٍ مباشر ما إذا كان يمكن تصنيف ابن تيمية على أنه صوفي من عدمِه، وكذا طبيعة نظامه.

---

(21) هذا التوصيف للباطنية يتوافق مع تعريف ويليام جيمس الكلاسيكي الذي أكد أن تجربة الصوفي للواقع المطلق هي تجربة «لا توصف»، وكذلك هي «ذهنية/نفسية».
William James, "Religious Experience as the Root of Religion," in: *Philosophy of Religion: Selected Readings* (3rd edition), Michael Peterson et al. (ed.s), New York, Oxford University Press, 2007, p. 36.

(22) Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's *Sharh* on the *Futtih al-Ghayb* of ʻAbd al-Qadir al-Jilani", *Hamdard Islamicus,* 4 (1981), 2, p. 4.

(23) Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's *Sharh* on the *Futuh al-Ghayb*", p. 9, 12.

يتيح لنا المدارج، الخطاب الروحي الأكثر تطوُّرًا لابن قيم الجوزية، والذي يمكن القول إنه تطوّرٌ حقيقي لأفكار ابن تيمية أيضًا؛ يتيح لنا فرصةً فريدة لاستكشاف السؤال المحيِّر المتعلق بعلاقتهم بالصوفية. ينهض هذا المقال بمثل هذه المحاولة، بدءًا من سَرْدٍ موجز حول المنازل لـ الأنصاري، متبوعًا بمقولات ابن القيم الرئيسة في المدارج، بهدف استكشاف الأسس الكامنة وراء المشروع الكلي لابن قيم الجوزية. يمنع الحجمُ الهائل للمدارج أيَّ معالجة مكثَّفة في دراسة موجزةٍ مثل هذه، لكن اتساق الاستراتيجيات العامة والجهاز المفاهيمي الذي يستخدمه ابن القيم لشرح ونقد كتاب الأنصاري يسمح لنا بصياغة بعض التعميمات المفيدة.

الأنصاري والمنازل

وصل شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري (يُعرف على نحوٍ أقل شهرة باسم الهروي، ونطلق عليه من الآن فصاعدًا: الأنصاري)، خلال حياته، إلى مرتبة المشاهير، وإن ظلَّ مثيرًا للجدل[24]لقد أصبح محبوبًا لدى من يميل إلى الروحية في الغرب العربي بسبب كتابه: المنازل، وكذا في الشرق الفارسي بسبب كتابه: المناجاة، وطبقات الصوفية، ولكنه كان مكروهًا أيضًا من المتكلمين لمعارضته المستمرة لـ الكلام. إنّ العددَ الهائل من الشروح التي كُتبت على: المنازلكافيةٌ لترسيخ مكانته باعتباره كتابًا مقبولًا في تاريخ الصوفية. إنّ أهم ثلاثة كتبٍ صوفية للأنصاري هي، وفق الترتيب الزمني: صد ميدان (الحقول المائة؛ بالفارسية)، و: المنازل، و: العلل، والأخير ملحق للمنازل[25] ثمة الكثيرُ من القواسم المشتركة بين الأطروحتين الرئيستيْن: المنازل، والصد، فكلاهما مختصَرٌ، وكلاهما رسالتان مرشدتان لمساعدة المبتدئين من الصوفية على الالتزام بأعمال القلوب والالتزام بالطريق الصوفي. تُقسِّم كلا الرسالتين

(24) انظر: الملحق الأول.

(25) انظر: الملحق الثاني.

رحلةَ التصوف إلى مئة مستوى (ميدان، أو منازل)، قبل بلوغ المستوى النهائي. تنقسم كلُّ محطة من المئة إلى ثلاث مراحل: المبتدئون (العوام)، والنُّخبة (الخاصّة)، ونخبة النخبة (خاصّة الخاصة). وفي حين أنّ هذا التمييز الثلاثي للصوفية ظهر على الأرجح في الجيل الذي أعقب الجنيد، إلا أن أطروحات الأنصاري فريدةٌ من نوعها في تطبيقها الواسع لهذا التقسيم على كل موقف روحي[26]. يشترك كلٌّ من: الصد، والمنازل في العديد من المحطات، وأسلوبُ العرض فيهما هو نفسُه تقريبًا، حيث يغلِّبان - كما يمكن للمرء أن يلاحظ - روعةَ التعبير على دقة المعنى أو الحُجّة[27]. إن المضمون العام لكلا الكتابيْن يحدّدُ بصورة قويةٍ حالةَ الفناء في الله كهدف نهائي للسالك، ويترك الكثيرَ من الغموض حول أسلوبه. ومع ذلك فيمكن أيضًا الكشفُ عن اختلافات، حيث يؤكد النص المتأخر العربي: المنازل؛ على موضوع إفناء كيان المرء في الله والاتحاد به (الفناء) بدرجةٍ أكبرَ بشكل ملحوظ[28].

ينتمي الأنصاري إلى خطّ التصوف العشقي الفارسي، ولكن يبدو أن التزامه الحنبلي منعه من الولوغ في مرتبة إسقاط التكاليف. يُظهر كتابه طبقات الصوفية أنّ لديه معرفةً عميقة بالتقاليد الصوفية المبكرة[29]. وتجدر الإشارةُ بشكل خاص إلى تفضيل الأنصاري، على خلاف الاتجاه السائد بين الكتّاب الصوفيين؛ لـ أبي سعيد إبراهيم الخرّاز (ت: 286هـ/ 899م)، على الجنيد، والبسطامي،

---

(26) Jonathan A.C. Brown, "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World", *The Muslim World,* 96 (2006), p. 104.

(27) انظر: الملحق الثاني.

(28) انظر: الملحق الثاني.

(29) يلاحِظ فرهدي (انظر الملحق الأول) أنّ: طبقات الصوفية للأنصاري قد جُمعت من ملاحظات تلاميذه على شرحه على كتاب السُّلامي بالعنوان نفسه، وأنّه «لم يصلنا نصٌّ محقَّقٌ بشكل كاف لهذا التجميع»، وأفضلها هو:
Muhammad Sarwar Mawsili (n.d.: n.p., 1983). A. G. Ravan Farhadi, *Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 CE.): An Early Sufi Master,* Richmond, Surrey, Curzon Press, 1996, p. 44.

وغيرهم[30]. إن تفضيلَ الأنصاري للرمزية العشقية والشطح غير الاتحادي لدى الخراز؛ على خطابات الجنيد المتزنة والمستوعبة؛ مهمٌّ في فهم شرح ابن قيم الجوزية على المنازل. كان لِلقاء الأنصاري بالصوفي الفارسي شبه المتعلّم الخَرقاني (أو الخِرقاني) - دون جميع معاصريه - في سنّ السابعة والعشرين تأثيرٌ عميق على الصوفي اليافع، وهو ما يظهر في أعماله، على الرغم من أنه تجنّب الممارسات المرتبطة بالإباحة أو إسقاط التكاليف[31] فمثل الخرقاني، تتكوّن خطابات الأنصاري من نثرٍ مُقفًى، يتميز بتفضيلِ شدّةِ التعبير على دقة المعنى، وتجاهل للتأمُّل الذاتي النظري[32]. أشار بعض الباحثين إلى أنه كان لـ الأنصاري تأثيرٌ كبير على التصوف العشقي اللاحق في بلاد فارس، ولا سيما على جلال الدين الرومي (ت 672هـ/ 1273م)[33].

---

(30) عن الخراز، المعروف بـ (لسان التصوف) لبلاغته، انظر: Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Brief History*, Leiden, Brill, 2000, p.56. وللوقوف على نظرة الأنصاري إليه، انظر: Ibid., p. 135. نسَبَ الأنصاري الفضلَ إلى الخراز في التفصيل لنظرية «الفناء/ البقاء»، وهو التصوُّر الذي غالبًا ما يُنسب إلى الجنيد. وبحسب ما ورد، فقد قال الأنصاري: «يا ليت أبا سعيد الخراز كان أعرجَ شيئًا ما، فإنه لم يقدر أحد أن يماشيه لسرعته في طريق القوم. يا ليت الواسطي كان عنده شيء من الرِّفق مع طالبيه. يا ليت الجنيد كان أخفّ حِدّة (روحيًّا)، فإنه كان علميًّا جدًّا» Farhadi, *Abdullah Ansari*, p. 49، ويقول في موضع آخر: «عَلَم الإنسانية: أحمد العربي (النبي محمد) صلى الله عليه وسلم، وعَلَم السالكين (الصوفية): أبو سعيد الخراز. ملأ الأرضَ الخرازُ، فلم تقدر أن تستوعبه». ويشير في موضع آخر: «كاد الخراز أن يكون نبيًّا لعِظَم شأنه، وهو زعيمُ هذا الشأن» Farhadi, *Abdullah Ansari*, p. 51. [**(المترجم)**: النص الذي نقله فرهدي هو عن: طبقات الصوفية للأنصاري بالفارسية، فترجمه إلى الإنجليزية، وأنا ترجمتُ النص عن الإنجليزية، متوخّيًا مقاربة الأسلوب].

(31) Farhadi, *Abdullah Ansari*, p. 8, 15.

(32) انظر: الملحق الأول.

(33) كتبَ تشيتيك Chittick: «في سياق تاريخي واسع، ليس من الصعب التمييز بين تيارَيْن مستقِلَّيْن نسبيًّا داخل الصوفية، دون إنكار التأثير المتبادل. فقد آتى ابن عربي ثمارَه لعدة قرون من الهياج الروحي في الأندلس وشمال إفريقيا ومصر. أما الرومي فقد بلغ =

كانت حنبليةُ الأنصاري ونفوره من الكلام الأشعري، كانت على الأقل التزامات مهمة لديه، مثل صوفيته[34]. من الصعب رؤية كيفية توفيقه بين هذه الالتزامات المتباينة، بالنظر إلى التركيز الحنبلي على الفهم الظاهري لنصّ الوحي. يُحتمل أن الأنصاري كان على علْم بهذه الصعوبة، فنجد بعضَ الإشارات إليها في: الطبقات، حيث يكتب عن نفسه أنه قال كلماتٍ أقوى من الشهيد الصوفي الحلاج، لكنه لم يُرفض مِن العامَّة لأنّ معانيَ أقوالِه بقيت مخفِيّة عن غير المناسبين لاستقبالها[35]. هناك حاجةٌ إلى مزيد من العمل على الأنصاري لفَهْم هذا الجانب من فكره. وبالنظر إلى النطاق المحدود لهذه الورقة، سأركّز فقط على كيفية معالجة ابن قيم الجوزية لالتزامات الأنصاري المتباينة.

= ذروة في التقليد الصوفي الفارسي باستنادِه إلى شخصيات مثل الأنصاري... كان تأثيرُ الأنصاري واسعًا بشكلٍ خاص بسبب: كشف الأسرار (كُتِب في 520هـ/ 1126م)، وهو تفسيرٌ للقرآن، فارسي مطوَّل، كتبه تلميذُه رشيد الدين ميبُدي، وهو مصدرٌ غنيٌّ للتعاليم الصوفية»،

William Chittick, "Rumi and *Wahdat al-Wujud*", in: Amin Banani, Richard G. Hovannisian and George Sabagh (ed.s), *Poetry and Mysticism in Islam,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 95.

(34) كان الأنصاري نافرًا من الشيخ الصوفي: القشيري (ت 465هـ/ 1072م) بسبب أشعرية الأخير. لم يكن هذا النفور مرحلةً عابرة، لأنه حتى بعد أن عمِيَ الأنصاريّ في سن الثمانين، وبعد سنوات من تأليف كتابه: المنازل، استمر في شنّ حربه على الكلام وتعرض للاضطهاد بسبب ذلك. Farhadi, ‘Abdullah Ansari, p. 144.

(35) Bell, *Love Theory,* p. 243; n. 42, p. 270-271.

يلاحِظ بيل أن المترجميْن السابقين لهذه الفقرة، ماسينيون Massignion وبيريكويل Beaurequil قد افتقرا إلى الدقة بسبب الطبيعة الصعبة لهذا النص. للاطلاع على مناقشة ماسينيون التفصيلية لآراء الأنصاري. انظر: Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922, p. 368، وترجمته من قِبَل: Herbert Mason, *The Passion of al-Hallaj,* Princeton, Princeton University Press, 1982, vol. 2, p. 222-223.

بدأت مسيرةُ ابن قيم الجوزية كمؤلِّف عام (728هـ/ 1328م)، بعد ما يقرُب من ثلاثة قرون من وفاة الأنصاري. بدأ أوّلُ تعامُلٍ له مع الأنصاري في كتاب: طريق الهجرتين[36]، حيث علّق هناك على منازل الأنصاري، وكذلك على محاسن المجالس لـ ابن عارف (ت 535هـ/ 1141م)[37]. اقترح بيل أن: طريق الهجرتين كان «في الأساس شرحًا على محاسن المجالس»، إلا أنّ هذه الملاحظة ليست دقيقة تمامًا. إن طريق الهجرتين أطروحةٌ مستقلة، وهي تشرحُ بشكلٍ منهجي بعض عبارات الأنصاري في المنازل، في حين أنها تخصص جزءًا كبيرًا واحدًا فقط منها لنقد المحاسن.

إن المدارج، كما اقترح بيل، كان مدفوعًا برغبة ابن قيم الجوزية في إبعاد الأنصاري عن شرَّاحه الاتحاديين. ومع ذلك فقد سعى ابن القيم أيضًا إلى نقض رأي الأنصاري بأنّ جميع المقامات، بما في ذلك مقام: محبّة الله؛ ناقص، وأن مقام: التوحيد - الذي يعني الأنصاري به الجَمْعَ الفنائي، وليس التوحيد بالمعنى الإسلامي المعتاد - هو فقط الذي لا يصاحبه نقصٌ[38]. يذكر شرف

(36) عندي طبعتان من هذا الكتاب: ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر الدمام، دار ابن قيم الجوزية، 1414هـ/ 1994م (متوفرة إلكترونيًّا من خلال: الجامع الكبير 1426/ 2005)، وبتحقيق: صالح أحمد الشامي، بيروت، المكتبة الإسلامية، 1414هـ/ 1993م.

(37) وُصف كتابُ ابن العارف بأنه شرح غير أصيل «مقلِّد أعمى»، على علل الأنصاري. للوقوف على ابن العارف وعلاقته بأعمال الأنصاري، انظر: Bell, *Love Theory*, p. 98, 242-243 n. 39 and 40.

(38) انظر: الملحق الثالث، للوقوف على شروح المنازل، ودحض الادعاء بأن ابن القيم ربما لم يكن لديه نص المنازل نفسه وأنه اعتمد فقط على شرح التلمساني له. فيما يتعلق بنظرة الأنصاري القاتمة لجميع المقامات، بما في ذلك المحبة، كتب بيل قائلًا: «ربما أُملي (العلل) جوابًا على سؤالٍ يتعلّق بكلامٍ ذُكر في (المنازل). وكان موضع الخلاف تصريح الأنصاري أن جميع الأحوال والمقامات، باستثناء: (التوحيد) مصحوبة بـ (عِلل)، أو إثباتًا لوجود النَّفْس. في كتاب: العلل يُثبِت الشيخُ ادعاءَه =

الدين، مؤلف الترجمة الحديثة لـ ابن قيم الجوزية، أنّ المدارج ينتقد الصوفية في: (1) القول بالاتحاد (وحدة الوجود)، (2) إسقاط التكاليف، (3) الفَصْل لدى الصوفية الفكرة لـ (الحقيقة) عن الشريعة، (4) تفضيل الميل الذاتي (الذوق) أو المعرفة التجريبية الحسية على المعرفة المنطقية (العلم)، وأخيرًا (5) ممارسة أساليب وطرق للعبادة غير واردة في الشريعة[39]. إنّ النقاط الأربع الأولى مترابطةٌ بشكل متبادل، وهي حقًّا اهتمامات رئيسة في المدارج، ولذا سأتناولها فيما يأتي، وأما النقطة الخامسة فليست بهذه الأهمية في المدارج على ما يبدو.

تتكون أطروحة الأنصاري الأصلية المختصرة من (100) محطّة روحية (مقامات)، حيث يبحث كلَّ مقامٍ في فقرة أو نحو ذلك. ومن جهةٍ أخرى يتكوَّن المدارج من ثلاثة مجلدات ثقيلة. فعلى الرغم من أن المدارج كُتب بشكل رسمي كشرحٍ، إلا أنّ مقدمة المدارج الشاملة، والنقد وإعادة الترتيب وإعادة التوجيه لكتاب الأنصاري تشير إلى أنه يمكن أن يُنظر إليه بشكل أكثر ملاءمةً على أنه كتابٌ مستقلّ وليس مجرّدَ شرح.

يبدأ المدارج بنصيحةٍ بليغة وعاطفية بالتأكيد على المنزلة الفائقة التي لا مثيل له لكلام الله، القرآن، وفضائله؛ إنه «الفارق بين الهدى والضلال، والغي والرشاد، والشك واليقين»، واللهُ «أنزله لنقرأه تدبرًا، ونتأمله تبصُّرًا، ونسعد به تذكُّرًا، ونحمله على أحسن وجوهه ومعانيه، ونصدق به ونجتهد على إقامة أوامره ونواهيه». ولئلَّا يظنَّ القارئُ أنّ القرآن هو فقط مصدر المعرفة الظاهرية،

= السابق باختيار عشرة من أكثر المقامات نموذجية، منها: المحبة والشوق، ويُظهِر كيف أن كلًّا منها، على الرغم من وجوبها للعامة؛ هو نقصٌ عند النُّخبة (الخاصة). فمحبة الله، موضوع بحثنا هنا، هو «عمود الإيمان» بين العامة، ولكنه مُفْسِدٌ (علة) للفناء بين الخاصّة، لأنه يعني ضمنًا استمرار الوجود الذاتي» Bell, *Love Theory*, p. 172.

(39) شرف الدين، ابن قيم الجوزية، ص: 381.

يستخدام ابن القيم المفردات الصوفية بسلاسةٍ للتأكيد على الاعتماد الكلي للمعرفة الباطنية على القرآن: «كتابه الدالّ عليه لمن أراد معرفته، وطريقه الموصلة لسالكها إليه»[40].

بكل أسف، يرثي ابن القيم مرارًا وتكرارًا في المدارج، أنه باسم اتباع الطريق الإلهي فإن الناس لم يتورَّعوا عن إهمال نص الوحي المقدس بحُجّة أن فائدته محصورة في طقوس العبادة وتفاصيل الشريعة، ومسائل أخرى متعلقة بها، وهي المسائل التي تهمّ فقط الشخص السطحي، أو الظاهري. يرغب ابن القيم في التأكيد على المكانة التي لا مثيل لها لنص الوحي في إرشاد محبي الله والسالكين إليه، في الأمور الروحية وليس فقط في حلِّ المسائل الشرعية. كتب في مقطع مؤثر يقول:

«أنزَلوا النصوصَ منزلة الخليفة في هذا الزمان، له السَكّة والخُطبة وما له حُكْمٌ نافذ ولا سلطان. المتمسِك عندهم بالكتاب والسنة صاحبُ ظواهر، مبخوسٌ حظُّه من المعقول، والمقلِّدُ للآراء المتناقضة المتعارضة والأفكار المتهافتة لديهم هو الفاضل المقبول... أفيظن المُعرض عن كتاب ربه وسنة رسوله أن ينجوَ مِن رَبِّه بآراء الرجال؟ أو يتخلَّص من بأْسِ الله بكثرة البحوث والجدال، وضروب الأقيسة وتنوع الأشكال؟ أو بالإشارات والشطحات، وأنواع الخيال»[41]؟

الرسالة العامة هنا هي أن كلمة الله يجب أن يُنظر إليها على أنها وسيط نشط أو فاعل يرشد اللهُ الحيُ من خلاله، وليست مجرد متلقٍّ سلبيٍّ لتفسيرات البشر المسبقة. لم يكن التصوف وحدَه هو الذي تعرَّض لهذا النقد: فإنّ السائد في علم الفقه (وهو علم «أرثوذكسي/سُنِّي»)، وعلم الكلام (وهو أكثرهم إدانةً)

(40) المدارج، 1: 9-10.
(41) المصدر السابق، 1: 12-13؛ يكاد يرد الخطابُ نفسُه حرفيًا لاحقًا في مناقشته للتوبة من النفاق. المصدر السابق، 1: 314.

والسياسة (سياسات الحكام) يُنظر إليه أيضًا على أنها مُتَّهَمٌ بالإهمال نفسِه لنص الوحي[42]. أشار الأنصاري أيضًا إلى القرآن في كتابه: المنازل، وغالبًا ما يبدأ كلَّ مقامٍ بذكر آية قرآنية. كان الأنصاري يُعتبر بالفعل مفسِّرًا بارعًا (كان يُسمى: آية في التفسير)، وتفسيره للقرآن في سياق خطابه الصوفي يكاد يكون خاضعًا تمامًا للمفاهيم المعروفة المستقرة لذاك الخطاب [علم التفسير]. إنّ نقدَ ابن القيم للأنصاري المتضمِّن كلًّا من التقدير، وخيبة الأمل، على حدٍّ سواء، لا يمكن إغفالُه.

فتمشيا مع التزاماته الأساسية، بدأ ابن القيم المدارج لا بالحكمة الباطنية للصوفية العظماء كما فعل الأنصاري، ولكن بتفسيرٍ موسَّعٍ للسورة التي يفتتح بها القرآن [الفاتحة]. إنّ عنوانَ الكتاب نفسَه: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين [الفاتحة: 4]؛ يشير إلى التحويل الذي أجراه ابن القيم في التركيز وفي مصدر السلطة، في مناقَضَة مباشرة مع الأنصاري[43]. لكن ابن القيم لم ينتقد الأنصاري صراحةً في هذا الشأن. وبدلًا من ذلك، كثيرًا ما يقدِّم ابن القيم في شرحِه الرابطَ المفقودَ بين الخطاب التقليدي حول القرآن، واستخدامِ

---

(42) «فقال الأولون: إذا تعارض العقلُ والنقل أيهما يُقدَّم؛ قدَّمنا العقل. وقال الآخرون: إذا تعارض الأثر والقياس؛ قدمنا القياس. وقال أصحاب الذوق والكشف والوجد: إذا تعارض الذوق والوجد والكشف وظاهرُ الشرع؛ قدَّمنا الذوقَ والوجد والكشف. وقال أصحاب السياسة: إذا تعارضت السياسة والشرع؛ قدَّمنا السياسة. فجعلت كلُّ طائفةٍ قِبالةَ دِين الله وشرعه طاغوتًا يتحاكمون إليه»، المدارج، 2: 68-69.

(43) من المرجح أن هذا العنوان مستوحى من كلمات ابن تيمية التي اقتبسها ابن القيم في: المدارج، 1: 79؛ وفي الواقع كان ابن تيمية مُحبًّا بشكلٍ خاص لهذه الآية القرآنية، حيث بنى لاهوته بالكامل على الأساس الثنائي المزدوج: عبادة الله، وطلب عونه وفضله. ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، 37 جزءًا، الرياض، 1381هـ/[1961/ 1962م]، القاهرة، دار الرحمة للنشر والتوزيع، (1990م)، 1: 29-36، 8: 73 وما بعده، 14: 329، 421.

الأنصاري له، مصحِّحًا مفاهيم الأنصاري بطريقة محترمة وتصالُحِية(44). إضافةً إلى ذلك، فلإنقاذ الأنصاري من كلٍّ مِن الشُّرَّاح الذين شوَّهوا كتاباته لصالح مشاريعهم الاتحادية، والاتهامات بالبدعة مِن آخرين؛ فإن موقف ابن القيم العام هو تصالحي وتوقيري، كما ورد في العبارة [الشهيرة] الآتية:

«شيخ الإسلام [الأنصاري] حبيبُنا، ولكنَّ الحقَّ أحبُّ إلينا منه، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: عَمَلُه خيرٌ من عِلْمِه»(45).

المدارج عملٌ ضخم ومعقَّد، مع عدد لا يحصى من المسائل الخلافية. إنّ مقاربتَه من خلال عِدّةِ قراءات دقيقة له؛ أمر ضروريّ لإدراك أن المشروع الأساس للكتاب مُقدَّمٌ بأمانة في خطابه الافتتاحي، وبالتحديد هو أن الحقيقة لا تُعرف بعظمة الأولياء، بل من خلال مقابلةٍ صبورةٍ ومُحبَّةٍ ومنطقية [لأقوالهم وأعمالهم] مع نصّ الوحي المتاح لجميع المؤمنين. فالمجالُ الروحي ليس استثناءً من هذه القاعدة العامة. ومن ثَمَّ فلا يمكن تقديم المعرفةُ الباطنية على أنها أرفع مقامًا من نص الوحي أو مساويةٌ له.

---

(44) على سبيل المثال، يبدأ الأنصاري مقامه «التجريد» بآية قرآنية تتحدَّث عن أمر الله لموسى في صحراء سيناء: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [طه: 12]. ثم يعرّف الأنصاري على الفور التجريدَ على هذا الأساس: «التجريد: انخلاعٌ عن شهود الشواهد، وهو على ثلاث درجات...». يبدأ ابن القيم بشرح هذا الارتباط الغريب للمعنى: «وجه الإشارة بالآية، وليس هو تفسيرَها ولا المرادَ بها: أنّ الله سبحانه أمر موسى أن يخلع نعليه عند دخوله ذلك الوادي المقدس، إما لتنال إخمص قدميه بركةَ الوادي، وإما لأنهما كانتا مما لا يصلح أن يباشر ذلك المكان بهما... وعلى كلّ حالٍ فهو أمر بالتجرُّد من النعلين في ذلك المكان، وتلك الحال. وموضع الإشارة: أنه أمر موسى بالتجرُّد من نعليه عند دخول الوادي، فعلمَ أن التجرد شرط في الدخول فيما لا يصلح الدخول فيه إلا بالتجرد»، المدارج، 1: 384. ليست هذه سوى مثالٍ واحد على المدى الكبير الذي ذهب إليه ابن القيم لربط الخطاب التقليدي باستخدام الأنصاري للقرآن.

(45) المدارج، 3: 364. لم أتمكن من الوقوف على هذه العبارة في كتابات ابن تيمية، إلا أن مضمونها موجودٌ بلا شك.

مشكلة الأنطولوجيا: الفناء

إن القضية الأكثر حدةً التي تثير انتقاداتِ ابن القيم هي ادعاء الأنصاري أن فناء السالك في الله هو الهدف الأسمى للطريق الصوفي والأكثر كمالًا من بين جميع المقامات. يظهر هذا الخلاف تحت عناوينَ مختلفة، منها: الفناء، والتوحيد، والجمع، وكان إنكار الأنصاري للسببية نتيجةً طبيعية لهذا الخلاف. في الواقع يُنهي الأنصاري رسالتَه بالقطعة الشعرية المشهورة الآتية التي تلخِّص له المحطةَ النهائية للتوحيد[46]:

مـا وَحَّـدَ الـواحـدَ مِـن واحِـدٍ	إذ كـلُّ مَـن وَحَّـدَهُ جـاحِـدُ
تـوحيـدُ مَـن يَـنطـقُ عـن نَـعْـتِـهِ	عـاريَّـةٌ أبـطَـلَـهـا الـواحِـدُ
تَـوحِـيـدُهُ إِيَّـاهُ تَـوحِـيـدُهُ	وَنَـعْـتُ مَـن يَـنـعَـتُـهُ لاحِـدُ

وفي حين أنّ هذه العقيدة التي تنتقص من التوحيد النصي والمعتقد الديني تجد تعبيرًا كاملًا عنها في المقامات القليلة الأخيرة من المقامات المئة في: المنازل، فإنها تشكّل هذا الخطابَ عمومًا في جميع المقامات المئة. ومن ثَمَّ يصف ابن القيم مقامَ الفناء في بداية كتابه، ويبدأ نقضًا يكرره ويطوره طوال عَمَله. يُعتبر تفسير ابن القيم لهذه الأبيات خير مثال على موقفه العام:

«ومعنى [بيت الأنصاريّ الأول من] أبياته: ما وحّد اللهَ عز وجل أحدٌ حقَّ توحيده الخاص، الذي تُنفى فيه الرسوم، ويضمحلُّ فيه كلُّ حادث، ويتلاشى فيه كلُ مكوَّن، فإنه لا يُتصور منه التوحيد إلا ببقاء الرسم، وهو الموحِّد، وتوحيده القائم به، فإذا وحَّده؛ شهِد فِعْلَه الحادثَ ورسمَه الحادث، وذلك جحودٌ لحقيقة التوحيد، الذي تُنفى فيه الرسوم، وتتلاشى فيه الأكوان، فلذلك قال: «إذ كلّ من وحّده جاحد»، هذا أحسن ما يحمل

(46) يذكر ابن تيمية هذه الأبيات في كتابه: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي صبح المدني، القاهرة، مطبعة المدني، [1964م]، 3: 325، 4: 497.

عليه كلامه. وقد فسَّره أهلُ الوحدة بصريحِ كلامهم في مذهبهم. قالوا: معنى «كلّ مَنْ وحَّده جاحِد» أي كل من وحّده فقد وصف الموحَّد بصفةٍ تتضمن جَحْدَ حقِّه الذي هو عدم انحصاره تحت الأوصاف، فمَن وَصَفَه؛ فقد جحد إطلاقَه عن قُيُود الصفات.

وقوله [في البيت الثاني]: «توحيدُ مَن ينطقُ عن نعته» أي توحيد المُحدَث له، الناطق عن نعته، عاريَّة مستردَّة، فإنه الموحَّدُ قبل توحيد هذا الناطق، وبعد فنائه، فتوحيدُه له عاريّةٌ أبطلها الواحد الحقُّ بإفنائه كل ما سواه. والاتحادي يقول: معناه أن الموحَّد واحد من جميع الوجوه، فأبطل ببساطةِ ذاتِه تركيبَ نُطقِ واصفه، وأبطل بإطلاقه تقييدَ نعتِ موحّده»[47].

والاتحاديُّ المذكورُ هنا هو التلمساني (ت 690هـ/ 1291م)، الذي فسَّر هذه الأبيات وفق تصوّر أفلاطوني محدَث. وبحسب التلمساني فإن هذه الأبياتِ تدلُّ على أن الوحدةَ المطلقة للذات الإلهية تضادّ أي صفة[48]. وتفسيرات كهذه هي بالتحديد هدف مشروع ابن قيم الجوزية:

«فرحمةُ الله على أبي إسماعيل [الأنصاري]، فتح للزنادقة بابَ الكفر والإلحاد، فدخلوا منه وأقسموا بالله جهد أيمانهم: إنه لمنهم، وما هو منهم، وغرّه سراب الفناء، فظن أنه لجّة بحر المعرفة، وغاية العارفين[49]

وحاشا شيخَ الإسلام من إلحادِ أهل الاتحاد، وإن كانت عبارته موهِمة، بل مُفهِمة ذلك، وإنما أراد بالجحد في الشهود، لا في الوجود»[50].

---

(47) المدارج، 1: 141-142.

(48) عفيف الدين التلمساني، منازل السائرين إلى الحق المبين، تونس، دار التركي للنشر، (1989م)، 2: 611.

(49) المدارج، 1: 142.

(50) المصدر السابق، 1: 143.

يطرح هذا التفسيرُ السؤالَ: هل كان «شيخ الإسلام» [الأنصاري الهروي] بعيدًا من هرطقات أهل الاتحاد بكثيرٍ؟ لمعالجة هذه المسألة يجب أن نأخذ في الاعتبار تصنيفَ ابن القيم للفناء، على مستويات ثلاثة: (1) فناءُ كلِّ الوجود سوى الله (فناء عن وجود السوى)، (2) فناءٌ عن شهود ما سوى الله (فناء عن شهود السوى)، (3) فناءٌ عن إرادة شيء سوى إرادة الله (فناء عن إرادة السوى)[51]. يحدّد ابن القيم النوع الأول على أنه عقيدة وحدة الوجود، ويعتبرها زندقةً صريحة - من نوع الأقوال الكفرية التي حاول شرَّاحٌ مثل التلمساني أن ينسبوها إلى الأنصاري. ينسب ابن القيم النوعَ الثاني إلى الأنصاري وغالبية الصوفية المتأخرين. يُشار إلى هذا النوع من الفناء بمصطلحاتٍ مثل: السُّكر، و: الاصطلام، و: المحو، و: الجمع. في مثل هذه الحالات يفقد بعضُ الصوفية السيطرةَ ويتفوَّهون بعبارات كفرية من شأنها أن تؤدي إلى خروجهم من الدين إذا نُطقت في حالة من الاتزان والعقل، ولكن «مع سقوط التمييز والشعور، قد يرتفع عنه قلم المؤاخذة»[52].

الحكم المعياري على هذا النوع من الفناء، مختلط: فهو يُمدَح لما يستتبعه من حُبٍّ وخوف وأمل واعتماد وانتباه، باطنيًّا وظاهريًّا، تجاه الله، ويُلام على فقدان العقل والتمييز الذي يستتبعه[53]. وبشكلٍ أكثر تحديدًا، قد يكون لهذا النوعِ من الفناء سببٌ من سببين: إما ضعف المتلقِّي (ضعف المورود) الناجم عن القوة الغامرة للتجربة (قوة الوارد)، والتي يمكن تبريرها، أو فقدان المعرفة والتمييز المعياري، وهو أمر يستحق اللوم[54]. وهذا الوصف مشابِهٌ لنوع الضعف الذي ينسبه ابن تيمية لسلوك الوَجد أو السلوك المتطرف لدى بعض

(51) المصدر السابق، 1: 147.
(52) المصدر السابق، 1: 147-148.
(53) المدارج، 1: 149.
(54) المصدر السابق، 1: 150.

الزاهدين والصوفية الأوائل[55]. وأخيرًا، فإنّ النوعَ الصحيح من الفناء عند ابن قيم الجوزية، بالاتفاق مع تعاليم ابن تيمية عن الحب المطلق والعبودية لله، هو النوع الثالث: أي إفناء أي مقاومة لأمر فرضَه الله[56].

من ناحية أخرى فإن تصنيف تصورات الأنصاري على أنها فناء شهودي له صعوباتُه، ويتطلب من ابن القيم ما يتجاوَزُ كونه اعتذارًا عن الأنصاري إلى نوعٍ من الترخيص التفسيري. فعند مناقشة مقام التوحيد الأخير لدى الأنصاري، يشرحه ابن القيم شرحًا مذهلًا. يبدأ الأنصاري تعريفَه للمقام بقوله: «قال الله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عِمرَان: 18]»، بحذف تتمة الآية التي تقول: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عِمرَان: 18]. إن استبعاد بقية الآية أمرٌ جوهري بالنسبة إلى الأنصاري؛ لأنّ وجودَ شُهُودٍ غير الله يتناقض مع ادعاء الأنصاري، كما قال سابقًا:

«ما وَحَّدَ الواحدَ مِن واحِدٍ إذ كلُّ مَن وَحَّدَهُ جاحِدُ»

نقَلَ كلٌّ من التلمساني والكاشاني (ت 730هـ/ 1329م) عبارةَ الأنصاري بشكلٍ صحيح، وحذفوا الجزءَ الثاني من الآية، واغتنما هذه الفرصةَ لشَرْح هذا الحذفَ بطريقتهما الخاصة[57]. ومع ذلك ففي عرض ابن القيم للموضوع أصبح الأنصاري يقتبس الآيةَ القرآنية الكاملة[58]. هل هذا خطأٌ من ابن القيم؟ أم أنّ هذا تحريفٌ مقصود يمكّن ابنَ القيم من الإيحاء بأن الأنصاري يتناقض مع نفسه فحسب، بدلًا من أن يكون متجاهلًا أو متناقضًا بشكل صريحٍ لعبارة القرآن؟

---

(55) Th. E. Homerin, "Ibn Taymiya's *al-Sufiyah wa-al-Fuqara''*, *Arabica*, 32 (1985), 2, p. 219-244, here at 224-228.

(56) Bell, *Love Theory*, 74-91.

(57) التلمساني، المنازل، 2: 601؛ عبد العزيز كمال الدين الكاشاني، كتاب شرح منازل السائرين، بيروت، دار المجتبى، 1415هـ/ 1995م. ص: 332. هناك شُرَّاح آخرون للمنازل، وهما المنوفي وعوض (انظر: الملحق الأول)، حذفوا الجزء الثاني أيضًا عند اقتباس النص الأصلي للأنصاري.

(58) المدارج، 3: 406.

أقترحُ أن هذا هو الأخير، وأن ابن القيم، المصلح الحنبلي، يبذل قصارى جهده لحماية «شيخ الإسلام» الأنصاري من تهمة التناقض الواعي مع القرآن والانسجام مع الاتحاديين. ما أفضّله، يؤيده ما يلي: في شرح قول الأنصاري أنَّ التوحيد يتكوَّن من «تنزيه الله عن الحوادث»، وهي عبارة يمكن فهمها بسهولة وفق طريقة الجهمية (أي كرفض شامل للصفات الإلهية)؛ يبدو ابن القيم في حيرْةٍ بحقٍّ؛ لأنّ الأنصاري حارب طوال حياته ضد «الجهمية»، وحارب ما كان يعتقد أنه تمثُّلٌ جديدٌ لهم، في الأشعرية. يحلُّ ابن قيم الجوزية الإشكالَ بتقديم بديلٍ ذكي: وهو قول الصوفي البغدادي العظيم الجنيد، الذي اعتبر التوحيدَ هو «إفرَادُ القديمِ عن المُحدَثِ». فيواصل ابن القيم ليقول: «فشيخ الإسلام [الأنصاري] إن أراد ما أراد أبو القاسم [الجنيد]؛ فلا إشكال»[59].

ينظر ابن القيم إلى الأنصاري باعتباره (شهوديًّا) وليس (اتحاديًّا) باطنيًّا. يبدو هذا مسوَّغًا إذا فضّلنا حنبليّةَ الأنصاري على عباراته الشطحية. تُشير جميعُ المعلومات المتوفرة عن حياة الأنصاري إلى أنه تمسَّك بلا هوادةٍ بالمذهب الحنبلي في القول بالصفات الإلهية (إثبات الصفات). حتى في كتاباته الصوفية تجنَّبَ الأنصاري أيَّ لغة ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الله. لقد رفضَ الأنصاري «جهميةَ» متكلِّمي الأشعرية، ناهيك عن الاتحادية الوجودية الكاملة التي مكَّنت الفلسفةُ الأفلاطونية المحدَثةُ الصوفيةَ في وقت لاحق (مثل شارِحَيْه: التلمساني والكاشاني) من القول بها[60]. لكنّ محاولةَ ابن القيم وضعَ الأنصاري (وغيره من صوفية الوَجْد والعشق، بالتَّبَع) في تصنيفه «الشهودي» ليست معقولَةً تمامًا. في الواقع، فهِمَ ابن تيمية موقفَ الأنصاري على أنه أكثر إشكاليةً بشكل جِدِّي،

---

(59) المدارج، 3: 410.

(60) للوقوف على حالة لا يمكن فيها التفريق بين الوجودي والشهودي، وأن مذهب الأنصاري قد لا يكون مختلفًا عن مذهب ابن عربي في هذا الصدد، انظر: Chittik, "Rumi and wahdat al-wujud", p. 71، حيث يذكر عبارات الأنصاري التي يعرِّف فيها التوحيدَ على أنه حالة دخول أو استيعاب في الأزلية.

ووصفه على أنه «انحلال خاص» (أي: حلول الله في أفراد معينين)، في شَبَهٍ لعقيدة الثالوث [المسيحي]، بخلاف الاتحادية الوجودية [الكاملة] لدى ابن عربي[61].

يبدو ابن القيم أكثر إحسانًا من ابن تيمية في التعامل مع الأنصاري، على الرغم من أنّ هذا الاختلافَ لا يمكن تعميمه بالقول إنَّ ابن تيمية كان معارضًا للباطنية بشكل أكثر من ابن القيم. ففي الواقع يطبِّق ابن تيمية في مواضعَ أخرى التستراتيجية نفسَها المتمثلة في إعادة التفسير الخيري* المفرط لشخصية أكثر إثارة للجدل، وهي الحلّاج، كما أشار يحيى ميتشوت مؤخرًا[62]. ففي حين

---

(61) في الجواب الصحيح لابن تيمية، 4: 496-497، يناقش عقيدة الثالوث المسيحية. وهناك يزاوج بالأبيات الشهيرة للأنصاري المعروف بعقيدة الحلول. وفقًا لهذه العقيدة يحلّ الله في قلوب بعض الأولياء، ومن ثَمَّ فإن ابن تيمية يطابق هذه الأبيات للأنصاري بعقيدة الحلّاج.

(*) (المترجم): القراءة الخيرية تعني إضفاء مجتمع النص للقيمة المطلقة عليه بحيث لا يرى فيه أية تناقضات أو أخطاء، وهو الأمر الذي قد لا يلاحظه من هو خارج هذا المجتمع القانوني. ولعل عالِمَ الكتاب المقدس موشي هالبرتال *Moshe Halbertal* أول من أطلق على ذلك النوع من القراءة مبدأ الخيرية Principle of Charity وعرَّفه على أنه رغبةُ المجتمع القانوني في قراءة نُصوصِه على أفضل وجه ممكن، وبالطريقة التي تنزع أو تحذف التناقضاتِ مع الحقيقة أو النظام، Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), pp. 27-29. وقد استعمل جوناثان براون في كتابه: النزاع على السنة، الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث، بترجمتي مع: هبة حداد، هذه الأداة التحليلية في قراءة كثير من النصوص في السياق الإسلامي.

(62)) يشير ميتشوت إلى أن ابن تيمية يدين الحلاج بوضوح في فتويين له، لكنه يبرئه من تهمة الحلول في تعليقاته على عقيدة الحلاج ,Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallag", p. 124-128. يقدم ميتشوت قراءة لتعليقات ابن تيمية، وينسب إليه «لاهوتَ نَفْيٍ صريح [تنزيهي]، يختزل الله إلى حقيقة غير مادية ومجردة تمامًا»، .Ibid., p. 131. ومع ذلك، فإن المناقشة الحالية لكيفية تعامل المدارج مع الأنصاري تشير إلى نموذج أكثر إقناعًا لتفسير شرح ابن تيمية للحلاج. في هذا الإطار =

اقترح ميتشوت أنّ ابن تيمية قد مشّى الحلاجَ في موضعٍ واحد فقط ليُدينه في فتوى لاحقة، ومن ثَمَّ يشير إلى التناقض الذاتي الواضح من جانب ابن تيمية، فإن هذا أمرٌ بعيد المنال في تقديري. فمن وجهة نظري يعامل ابنُ تيمية الحلاجَ بطريقة مماثلة للطريقة التي يتعامل بها ابن القيم مع الأنصاري: إعادة التأويل الخيري، والتخميني، وحتى غير المقنع، وإعادة تفسير الكلمات الإشكالية للقائِل لجَعْلِها تتماشى مع ما يعتقد المرءُ أنه عقيدة صحيحة، برُوحِ أخْلاقِ حُسْنِ الظنّ في التقليد الإسلامي[63].

كما أنّ تفسير ابن القيم الخيري لوجهة نظر الأنصاري في الفناء، له غرضٌ استراتيجي؛ فمن قراءة متأنّية للمدارج يتّضِح أن ابن القيم يرغب في تحويل التركيز من الأنطولوجيا إلى الابستمولوجيا - من مسألة نوع الفناء الذي قد يكون هو النوع الأعلى، إلى النوع الذي قد يكون مشكلةَ كيفيةِ معرفة الطبيعة الإلهية أو الإرادة الإلهية. بمعنَى آخر: كيف نحدِّد النوع المرغوبَ فيه من الفناء، إن وُجد؟

السببية والأخلاق

كان أحد الاعتراضات الأولية لابن قيم على المتكلمين والصوفية بشكل عامٍّ، والأنصاري على وجه الخصوص، هو قضية إسقاط التكاليف فعليًّا أو ضمنيًّا. لننظر على سبيل المثال في شرح ابن القيم لمقام الأنصاري عن الإخفاء (التلبيس)، والذي بموجبه أخفى أنبياءُ الله الحقائقَ المطلقة عن أتباعهم العاديين. من الحقائق التي أخفاها الأنبياءُ حقيقةَ عدم جدوى السببية (الأسباب). بإخفاء هذه الحقيقة، جعل الأنبياءُ الناسَ يعتقدون أنه يجب عليهم

= يجب أن ننتبه إلى إخلاء ابن تيمية مسؤوليته من ثبوت هذه الكلمات للحلاج أصلًا، حيث ينبه دائمًا أن حكمه على فرض ثبوت هذا الكلام للحلاج، Ibid., p. 129-130.

(63) للوقوف على معالجة لهذا المذهب، انظر:

Fritz Meier, "The Priority of Faith and Thinking Well of Others over a Concern for Truth among Muslims", in: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, p. 589.

الاهتمام بالأسباب الدنيوية (ومن ثَمَّ كسب لقمة العيش وما إلى ذلك) بالإضافة إلى الأسباب الدنيوية الأخرى (أي التصرُّف باستقامةٍ لكسب رضى الله). ومع ذلك فإن الحقيقة، وفقًا لاعتقاد الأنصاري، هي أنَّ حضورَ الله الكامل وقوته المطلقة جعلَا السببيةَ بلا معنى تمامًا. يصرُّ ابن القيم على التأكيد على أن هذه الفكرة زندقة: «وكيف تتّسِع مسامعُ المؤمن ليسمعَ أن الأنبياء لبّسوا على الناس بأيِّ اعتبارٍ كان؟ سبحانك هذا بهتان عظيم» .ومع ذلك فإنّ نقده للأنصاري لطيفٌ للغاية: «والمصنِفُ [الأنصاري] مِن أثبتِ الناس قَدمًا في مقام الإيمان بالرسل وتعظيمهم، وتعظيم ما جاءوا به، ولكن لُبِّس عليه في ذلك ما لُبِّس على غيره، والله يغفر لنا وله!»[64]. بالإضافة إلى ذلك فإن تصوُّر الأنصاري عن التمويه أو الطبيعة الإخفائية (التلبيس) للتعاليم النصية، هي الدعامة الضرورية لموقفه العام. يستلزم هذا الرأيُ تفضيلَ: «الكشف» التجريبي على المعرفة الظاهرية.

إن وصف الأنصاري للمقام (97): التجريد، يساعد بشكلٍ جيد لتوضيح العديد من النقاط التي وردت هنا. يقول الأنصاري:

> «التجريدُ انخلاعٌ عن شهود الشواهد، وهو على ثلاث درجات: الدرجة الأولى: تجريد عين الكشف عن كسب اليقين، والدرجة الثانية: تجريد عين الجَمع عن دَرْك العلم، والدرجة الثالثة: تجريد الخلاص من شُهود التجريد»[65].

الدرجة الأولى من هذا المقام هي التي يتكشَّف فيها الواقعُ للسالك من خلال التجربة المباشرة. ومن ثَمَّ فإن السالك يتجاهل الاعتقاد الذي اكتسبه من خلال العلم، إما عبر العقل أو الوحي. من يختبر هذه الحقائقَ بشكل مباشر فإنه

---

(64) المدارج، 3: 374.

(65) المدارج، 3: 348-385؛ الأنصاري، المنازل، ص: 78.

لا يحتاج بالطبع إلى أي منطق عقلي أو تقريرٍ من طرف ثالث (نص الوحي، إلخ) لمعرفة هذه الحقائق. أما الدرجة الثانية، فيشرحها ابن القيم، وهي التي يكون فيها السالك:

«لا يَشهد للعلم فيها آثارًا، فإنّ العلمَ من آثار الرسوم، وحقيقة الجَمْع تمحو الرسومَ، فصاحبُ هذه الدرجة أبدًا في تجرّد وتجريد، والدَّرْك هو الإدراك في هذا الموضع، ويُحتمل أن يُراد به أن درجة العلم أسفل من درجة عين الجَمْع، فيُجرِّد الجَمْعَ عن الدرجة التي هي أسفل منه، وقد اعترفوا بأن هذا حال الموَلَّهين في الاستغراق في الجمع[66].

ولعَمْرُ الله إن ذلك ليس بكمالٍ، وهو أصل من أصول الانحلال[67]، فإنه إذا تجرَّد من العلم وما يوجِبه؛ فقد خرج من النور الذي يكشف له الحقائق، ويميِّز له بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، فالكشفُ وشُهُود الحقيقة إذا تجرَّد عن العلم: فقد ينسلخ صاحبُه عن أصل الإيمان وهو لا يشعر».

تؤكد هذه المناقشةُ على التركيز على نظرية المعرفة من كلٍّ مِن: الأنصاري، الذي يصرُّ على أنَّ الكَشْفَ الروحي الحقيقي يستلزم صراحةً التخلِّيَ عن المعرفة المكتسبة من نص الوحي أو العقل - وابن القيم، الذي يؤيد المعرفةَ والعقلَ على أنهما ضروريان للغاية لأي تجربة روحية صحيحة. مرة أخرى، لا يتوقف ابن القيم للإشارة إلى فداحة أقوال الأنصاري، بل يواصل تقديم «تفسير»، من الواضح أن النصَّ الأصلي لا يوفّره:

«وأحسن من هذا أن يُقال: هو تجريد الجَمْع عن الوقوف مع مجرَّد العلم، فلا يرضى بالعلم عن مقام جمعيةِ حالِه وقلبه وهمِّه على الله، بل يرتقي

(66) الإشارة هي إلى التلمساني، 2: 590.

(67) قد يُراد بـ الانحلال هنا معنى قريب من الحلول أيضًا، ولكن الإباحية والخروج عن الشريعة هي المعنى الأقرب للسياق هنا.

من درجة العلم إلى درجة الجَمْعِ، مصاحبًا للعلم، غير مفارق لأحكامه...»[68].

إن الأرضية النظرية لنَقْد ابن القيم قد هيَّأها ابنُ تيمية، الذي انتقد مفهومَ الأنصاري عن التلبيس باعتبارها تقويضًا لحقيقة الفَصْلِ بين الخير والشر. أيَّد ابن تيمية تأكيدَ الجنيد على ضرورة أنه «مع مشاهدة المشيئة العامة لابد لهم من مشاهدة الفَرْقِ بين ما يأمر الله به وما ينهى عنه، وهو الفَرْقُ بين ما يحبه وما يبغضه»[69].

مشكلة الابستمولوجيا

من وجهة نظر ابن القيم يمكن رؤيةُ مركزيةِ مشكلةِ الابستمولوجيا (نظريةِ المعرفة) في حقيقةِ أن المهمة الأولى للمدارج - حتى قبل البحث في الفناء - هي معالجة أسس المعرفة الروحية والممارسة الروحية بشكل صحيح. إنّ «الصراط المستقيم» المذكور في السورة الأولى من القرآن هو طريق النجاح الوحيد للبشر في جميعِ مجالات الوجود، سواء أكان ظاهريًّا أم باطنيًّا، شرعيًّا أم روحيًّا، والذي هو، كما حاجّ ابن القيم مرارًا وتكرارًا؛ صراط النبيّ والمجتمع الأول. «فكلُّ علم أو عَمَلٍ أو حقيقة، أو حال أو مقام» هو في الواقع «حقائقُ الإيمان، التي هي منازل السائرين إلى الله تعالى، وكل ذلك مسلَّم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، دون آراء الرجال وأوضاعهم وأفكارهم واصطلاحاتهم»[70]. ومن الناحية النظرية، لم يعترض معظمُ مناقشيه على هذا الرأي. ومع ذلك ففي رأي ابن القيم أصبح نصُّ الوحي عديمَ الجدوى بسبب

---

(68) المدارج، 3: 386.

(69) ابن تيمية، "رسالة الحسنة والسيئة"، في: مجموع الفتاوى، 14: 354-355، "تفسير سورة النساء"، مجموع الفتاوى، 14: 358؛ "كتاب القدَر"، في: مجموع الفتاوى، 8: 230-231.

(70) المدارج، 1: 62.

التفسير المجازي (التأويل) وغيرها من الأعذار لصالح (الذوق) الشخصي والمعرفة التجريبية. ولهذا يشرح ابن القيم بإسهابٍ «مراتب الهداية الخاصة والعامة، وهي عشر مراتب»[71]، وأعلى مستوى فيها هو تكليم الله عز وجل لعبده يقظةً بلا واسطة، وقد مُنح هذا الشرفُ لموسى عليه السلام وحده. والمستوى الثاني هو: الوحي مباشرة إلى قلب النبي. المستوى الثالث هو الوحي من خلال مَلَك. هذه المستويات الثلاثة من التواصل خاصّةٌ لأنبياء الله المصطَفيْنَ فقط، وقد انتهى تمامًا بآخر نبيٍّ وهو محمد صلى الله عليه وسلم. إن الخلاف المركزي لابن القيم هو تعيين هذه المستويات الثلاثة من التوجيه الإلهي بشكل قاطع على أنها مهيمنة على جميع الطرق الأخرى لمعرفة الصفات الإلهية أو الإرادة الإلهية.

المستوى الرابع لتلقي التوجيه الإلهي هو: التحديث الذي يُبلَّغ من خلاله بعضُ البشر بأمورٍ غير معلومة للآخرين، وهذه الأمور ذات أهمية عَمَلِيّة وفورية، وليست من الحقائق الغيبية أو الكلية، ويجري تقييمُها بالمعيار المعتاد المطبَّق على أي بيانٍ حول الدين، أي: وجود الدليل الشرعي. هذه نقطة مهمة، بل حاسمة حقًّا لدى ابن القيم. حيث إنّ الهرم المعرفي هنا يمكن أن يصبح مُعرَّضًا للخطر من قِبل الذين يدّعون أنهم أولياء. إن درجة أولئك الذين يتلقون: التحديث هي أقل من درجة الأنبياء، وكذلك أقل من درجة: الصدّيقين الذين ليس لديهم ادعاءات خارقة للطبيعة بالمعرفة. المثال النموذجي هنا هو عمر بن الخطاب (ت 23هـ/ 644م)، الذي كان من المعروف أنه يتلقّى مثل هذا الإلهام في قضاياه السياسة والاستراتيجية، ولكنه كان بإجماعِ أهل السُّنة في المرتبة الثانية من حيث الفضيلة بعد أبي بكر (ت 13هـ/ 634م)، ومع ذلك فلم يتلقّ أبو بكر مثل هذا الإلهام، وكانت منقبته الأساسية تكمن في ثقته الصادقة وإيمانه (أي كونه: صدّيقًا). لهذا الخلاف المحدِّد لدى ابن القيم، مثله غيره من

---

(71) المصدر السابق، 1: 43.

الخلافات، طابع تيميّ:

«سمعتُ شيخَ الإسلام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله يقول: جزم كما في الحديث السابق ذكره[72] بأنهم كائنون في الأُمَم قَبْلَنا، وعلّق وجودهم في هذه الأمة بـ «إنْ» الشرطية، مع أنها أفضل الأُمَم؛ لاحتياجِ الأُمم قَبْلَنا إليهم، واستغناء هذه الأمة عنهم بكمال نبيها ورسالته، فلم يحوِجِ اللهُ الأمّةَ بعده إلى محدَّث ولا مُلْهَم، ولا صاحبِ كَشْف ولا منام، فهذا التعليق لكمال الأمة واستغنائها لا لنقصها. والمُحدَّث: هو الذي يحدَّث في سِرِّه وقلبه بالشيء، فيكون كما يحدَّث به. قال شيخُنا: والصِّدِّيق أكملُ من المحدَّث، لأنه استغنى بكمال صِدّيقيّته ومتابعته عن التحديث والإلهام والكشف، فإنه قد سلّم قلبَه كُلَّه وسِرَّه وظاهره وباطنه للرسول، فاستغنى به عما منه. قال: وكان هذا المحدَّث يَعرض ما يحدَّث به على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قَبِلَه، وإلا ردّه، فعُلِمَ أنّ مرتبة الصدّيقية فوق مرتبة التحديث. قال: وأمَّا ما يقوله كثيرٌ من أصحاب الخيالات والجهالات: «حدثني قلبي عن ربي»، فصحيحٌ أن قلبه حدّثه، ولكن عمَّن؟ عن شيطانه، أو عن ربه؟»[73].

النقطة هنا ليست أن المعرفة التجريبية (الكشف أو الإلهام) ليس لها أيُّ

---

(72) الحديث: «إنه كان في الأمم قبلكم مُحَدَّثون، فإن يكن في أمتي أحدٌ فعمرُ بن الخطاب»، المدارج، 1: 45. هذا الحديث رواه: البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مجد الدين الخطيب وآخرون، القاهرة، مكتبة السلفية، 1400هـ/[1979-1980م]، 3: 16 (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر). لمراجع أخرى، انظر: Arent Jan Wensinck, *Conet indices de la tradition musulmane,* Leiden, Brill, 1936, vol. 1, p. 434.

(73) المدارج، 1: 45-46؛ للوقوف على خطاب ابن تيمية في هذا الصدد، انظر: "كتاب توحيد الربوبية"، في: مجموع الفتاوى، 2: 226؛ "سُئل عن إسلام معاوية"، 4: 469؛ "تفسير سورة الإخلاص"، 17: 46؛ خاصة في شرح ابن تيمية على كتاب فتوح الغيب لـ عبد القادر الجيلاني، في: مجموع الفتاوى، 10: 476.

صحة أو أهمية، ففي الواقع يعتبر ابن تيمية في مواضع أخرى أن هذه المعرفة مصدرٌ أفضل وأكثرُ قيمةً لمعرفة الحق «من كثيرٍ من الأقيسة الضعيفة والموهومة، والظواهر، والاستصحابات الكثيرة، التي يحتجُّ بها كثيرٌ من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه»(74). ومع ذلك فلا يمكن أن تكون المعرفة التجريبيةُ الذاتية مصدرًا للمعايير المستقلة عن المعرفة النصية الواردة في الوحي.

يعيدُنا هذا النقاشُ إلى السؤال عن القيمة التي يعتبرها المدارج للتقاليد التاريخية للصوفية، التي ازدهرت بشكل متزايد، حول المعرفة الصوفية/الباطنية. يلمح موضعٌ واحدٌ واضحٌ إلى مفهوم ابن القيم عمّا يشكِّل خطاباتٍ روحيةً صحيحةً حقًّا:

«فالأولى: الكلامُ في هذه المقامات على طريق المتقدمين من أئمة القوم كلامًا مطلَقًا في كلِّ مقام، ببيان حقيقته وموجبه، وآفته المانعة من حصوله، والقاطع عنه، وذكر عامّه وخاصه. فكلام أئمة الطريق هو على هذا المنهاج، فمن تأمّله كـ سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ/ 896م)، وأبي طالب المكي (ت 386هـ/ 996م)، والجُنيد بن محمد، وأبي عثمان النيسابوري، ويحيى بن معاذ الرازي (ت 258هـ/ 872م)، وأرفع من هؤلاء طبقةً، مثل: أبي سليمان الداراني (ت 215هـ/ 830م)، وعون بن عبد الله (ت 192هـ/ 808م) الذي كان يُقال له: حكيم الأمة، وأضرابهما، فإنّهم تكلّموا على أعمال القلوب، وعلى الأحوال كلامًا مفصَّلًا جامعًا مبينًا مطلقًا من غير ترتيب، ولا حصر للمقامات بعدد معلوم، فإنهم كانوا أجلَّ من هذا، وهمّهم أعلى وأشرف، إنما هم حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة، وطهارة القلوب، وزكاة النفوس، وتصحيح المعاملة، ولهذا كلامهم قليلٌ فيه البركة، وكلام المتأخرين كثيرٌ طويلٌ قليلُ البركة»(75).

---

(74) Thomas Michel, "Ibn Taymiyya's *Sharh* on the *Futuh al--Ghayb*", p. 8.

(75) المدارج، 1: 133.

ثم يرثي ابن القيم العجز الروحي للصوفية المتأخرين، الذين يقلّلون من شأن الروحية غير المتأثرة التي كانت في المجتمع الإسلامي المبكر. وعلى الرغم من انحرافات الصوفية المتأخرين فإنه يقدم اعتذارًا عن استمرار استخدام لغتهم:

«ولكن لا بدَّ من مخاطبة أهل الزمان باصطلاحهم، إذ لا قوة لهم للتشمير إلى تلقّي السلوك عن السلف الأول وكلماتهم وهَدْيِهم، ولو برز لهم هديُهم وحالُهم لأنكروه، ولعدّوه سلوكًا عاميًا، وللخاصة سلوكٌ آخر... فكل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف، وعن عُمْق علومهم، وقِلَّةِ تكلُّفهم، وكمال بصائرهم، وتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلُّف والاشتغال بالأطراف...»[76].

وهنا يمكن تلخيص موقفه بالقول المأثور الشهير الذي عبَّر عنه صوفيٌّ من القرن الرابع: «التصوف اليوم اسمٌ بلا حقيقة، وقد كان من قبلُ حقيقةٌ بلا اسم»[77]. بالنسبة لابن قيم الجوزية، كانت هذه حقيقةً تاريخيةً صلبة وملموسة وليست موعظةً عاطفية، ومشروعُه هو أن يبيّن بدقّةٍ هذه الأخطاءَ التي حجزت الخطاباتُ الروحية عن وظيفتها الحقيقية.

انتقد ابن القيم الخطابَ الصوفي، ليس فقط لتكلّفه الزائد، ولكن أيضًا بسبب نخبويته الزائدة. ففي موافقة لشيخه ابن تيمية انتقد التدرُّجَ الثلاثي لكل مقام، الذي قدمه الأنصاري: «تقسيمهم ثلاثة أقسام: عام، وخاصّ، وخاصّ

(76) المدارج، 1: 133.

(77) هذه العبارة المشهورة: «التصوف اليوم اسم بلا حقيقة، وقد كان من قبل حقيقةً بلا اسم» يبدو أن أول من أطلقها هو أبو الحسن البوشنجي في القرن الرابع الهجري، وتظهر بعد قرن لاحقًا عند الهجويري؛ انظر:
Martin Lings, *What is Sufism?*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 45.
وأيضًا:
William Chittick, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany, State University New York Press, 1992, p. 20.

خاصّ، إنما نشأ من جعل الفناء غاية الطريق، وعلمُ القوم الذي شمّروا إليه»[78] ثم يشكّك في جوهر الهيكل الهرمي الذي فرضه المؤلفون الصوفيون على العلاقة الروحية بالله:

> «الترتيب الذي يشير إليه كل مرتّبٍ للمنازل لا يخلو عن تحكُّم، ودعوى من غير مطابقة، فإن العبد إذا التزم عقد الإسلام، ودخل فيه كلّه؛ فقد التزم لوازمَه الظاهرة والباطنة، ومقاماتِه وأحوالَه، وله في كل عقد من عقوده وواجب من واجباته أحوالٌ ومقامات، لا يكون موفّيًا لذلك العقد والواجب إلا بها، وكلّما وفّى واجبًا أشرفَ على واجب آخر بعده، وكلما قطع منزلةً استقبل أخرى. وقد يعرِض له أعلى المقامات والأحوال في أول بداية سيره، فينفتح عليه من حال المحبة والرضى والأنس والطمأنينة ما لم يحصل بعدُ لسالكٍ في نهايته، ويحتاج هذا السالك في نهايته إلى أمور من البصيرة، والتوبة، والمحاسبة أعظمَ من حاجة صاحب البداية إليها، فليس في ذلك ترتيبٌ كليٌّ لازمٌ للسلوك»[79].

يصبح كلُّ مقام عند ابن قيم الجوزية مرتبطًا بالمقامات الأخرى بطرق متعددة، وأي ترتيب تدرجيٍّ يصبح اعتباطيًّا. يَدخل المؤمن إلى كلِّ مقام بمجرد أن يدّعي أنه مسلم، وإن افتراض التفوق الروحي الذي لا جدال فيه وعدم قابلية

---

(78) المدارج، 1: 132. وقال: «ومن المقامات ما يكون جامعًا لمقامين. ومنها ما يكون جامعًا لأكثر من ذلك»، المدارج، 1: 130. كتبَ ابن تيمية: «صاحبُ منازل السائرين يذكرُ في كل بابٍ ثلاث درجات، فالأُولى وهي أهونها عندهم تُوافق الشرعَ في الظاهر، والثانية قد تُوافق الشرعَ وقد لا توافق، والثالثة في الأغلب تُخالف؛ لا سيما في التوحيد والفناء والرجاء ونحو ذلك»، ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل، في: مجموع الفتاوى، 13: 229.

(79) المدارج، 1: 132. في موضع آخر أُدخل مقطعٌ تأملي آخر بين شرح كلمات الأنصاري، «وتقسيم السائرين إلى الله: إلى طالب وسائر وواصل، أو إلى مريد ومراد: تقسيم فيه مُساهَلَةٌ لا تقسيم حقيقي، فإن الطلب والسلوك والإرادة لو فارق العبدَ: لانقطع عن الله بالكلية»، المصدر السابق، 3: 111.

بعض «الخاصة» للفساد أمر مشكوك فيه، تمامًا مثل التدهور المقابل للتجربة الروحية للمؤمنين العاديين.

إضافةً إلى ذلك، فإن هذا التركيز على تفوُّق مجتمع المؤمنين المبكر، المتكافئ روحيًّا، يخدم غرضًا مزدوجًا: فهو يخفِّف من ادعاء أي شخصية لاحقة التفوُّقَ على أساس المعرفة الباطنية أو الحجة الفلسفية، ومن ثَمَّ وضعُ حدٍّ اقصى للادعاءات ذاتية التبجيل التي ميَّزت الخطاباتِ الصوفية اللاحقة. أيضًا فإن تفضيل الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع المبكر تساعد كنقطة انطلاق حيث يمكن انتقاد السلبية الأخلاقية وإنكار السببية لدى الصوفية المتأخرين[80]. إنّ النموذج الروحي الذي أيده ابن القيم يختلف تمامًا عن النموذج الذي يذكره الأنصاري: فعالَم الأنصاري يسكنه الأولياء العظماء، في مقابل المعرفة الداخلية والروحية للمؤمن العادي وحتى الصوفي العادي، الذي ما هو إلا مرافقٌ مسكين بل مخدوع يجب أن يعيش من خلال «الكذبة النبيلة» وهي التمويه (التلبيس) الذي يمثِّلُه ظاهرُ النص. أما في نموذج ابن القيم، فإنه يَعتبر تلاقي المؤمنين العاديين مع نص الوحي صحيحًا وفعالًا بشكل أساسٍ. وعلى الرغم من أن العوائق المزدوجة المتمثلة في «الشهوات» الجامحة و«الشبهات» الخاطفة؛ تحجب عقولَ البشر وتحرِف الأفعال عن الحق والصلاح؛ فإن هذه العقبات موزَّعةٌ بالتساوي بين المبتدئين والأولياء، وفي النهاية يمكن التغلب عليها من قِبل أي شخص يحاول بجدٍّ بما فيه الكفاية[81]. نعم، يمكن التغلُّب عليها حقًّا، ولكن فقط من خلال التفكير المبني على نص الوحي الذي يدعو إليه: المدارج، دون الحاجة إلى هرميات صارمة أو نوبات الوَجد أو المعرفة الباطنية.

أخيرًا يُعرَض على السالك الروحي من ابن القيم بديلٌ قويّ عن كل أنواع الفناء الوجودية والشهودية: أن يرى بعيْنِ قلبه فعلَ الله، وهو حُكمه، وغِناه،

---

(80) المصدر السابق، 3: 398، 404.

(81) إنّ ثنائية: الشهوات والشبهات، المنحرفة عن الصراط المستقيم؛ تظهر معًا بشكل متكرر في المدارج. انظر على سبيل المثال: المدارج، 1: 17، 299.

وعطاؤه، ومَنْعُه، ومغفرته، ومحبته، مغمورًا بجمال الحكمة الإلهية والفعل الإلهي وإحسانه، مسلِّمًا إرادته لربه.

«وعَقْدُ هذا: أن يشهد قلبُك الربَّ تبارك وتعالى مستويًا على عرشه، متكلمًا بأمره ونهيه، بصيرًا بحركات العالم علويّه وسفليّه، وأشخاصه وذواته، سميعًا لأصواتهم، رقيبًا على ضمائرهم وأسرارهم، وأمرُ الممالك تحت تدبيره، نازلٌ من عنده وصاعدٌ إليه، وأملاكه بين يديه تنفّذ أوامره في أقطار الممالك، موصوفًا بصفات الكمال، منعوتًا بنعوت الجلال، منزَّهًا عن العيوب والنقائص والمثال، هو كما وصف نفسَه في كتابه، وفوق ما يصفُه به خَلْقُه، حيٌّ لا يموت، قيّوم لا ينام، عليمٌ لا يخفى عليه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، بصير يرى دبيبَ النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، سميع يسمع ضجيج الأصوات، باختلاف اللغات، على تفنُّن الحاجات، تمّت كلماتُه صدقًا وعدلًا، وجلَّتْ صفاتُه أن تُقاس بصفات خلقه شَبَهًا ومِثلًا، وتعالتْ ذاتُه أن تُشبِه شيئًا من الذوات أصلًا، ووسعت الخليقةَ أفعالُه عدلًا وحكمةً ورحمةً وإحسانًا وفضلًا، له الخلق والأمر، وله النعمة والفضل، وله الملك والحمد، وله الثناء والمجد، أوّلٌ ليس قبله شيء، وآخرٌ ليس بعده شيء، ظاهرٌ ليس فوقه شيء، باطنٌ ليس دونه شيء ... وضَمّنَ الكتابَ الذي كتبه: أنَّ رحمته تغلب غضبَه»[82].

خاتمة

حددتُ في هذا المقال محورَيْن رئيسيْن في شرح ابن القيم النقدي لكتاب الأنصاري: وحدة الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) عند ابن القيم مقابل الثنائية لدى الأنصاري: العلم مقابل المعرفة؛ وتفضيله للطاعة المحبّة للإله (فناء إرادة العبد في إرادة الله) على فناء الأنصاري أو الاتحاد الباطني. إنّ عبارات

(82) المدارج، 1: 120-121. يتكرر الخطابُ نفسُه بكلمات مختلفة قليلاً لاحقًا في مناقشة مقام: المعاينة. المدراج، 3: 234.

الأنصاري الملتبسة جدًّا والتي تبدو اتحاديّةً وجودية (الفناء عن وجود السِوى)؛ قد أنقذها ابن قيم الجوزية من خلال فكرة (الفناء عن شهود السِوى). لم يعتبر ابن القيم ولا ابن تيمية أنّ هذا التصور الأخير عن الفناء الشهودي؛ زندقةً في حد ذاتها - فمثل هذه اللحظات من النشوة وارِدةٌ تمامًا بالنسبة للعابدين - لكنها بعيدة كل البُعد عن الهدف الأعلى لعلاقة الإنسان مع الله. مثل هذه الحالة هي أدنى من طاعة الله المقرونة بالخضوع والحبّ التي بشَّر بها أنبياءُ القرآن. وصف العالِمان هذه الرؤية القرآنية للعبادة، بلباقةٍ، بأنها فناء في الإرادة الإلهية (فناء عن إرادة السوى) كبديل قوي عن النوعين السابقين من الفناء. فأعظم دعوةٍ للإنسان هي أن يحبَّ اللهَ مع العلم بشرعه وخضوعه له بشكل تامّ. يجب أن يتجلَّى هذا الحبُّ في رغبة العبد في الانخراط في العالم المادي بقدر ما يظهر في تنهداته من الحب والدموع من فرط الشوق إلى الله. إنّ الاتحاد الوَجدي هو حالةٌ عابرة قد يشعر بها المحبُّ، وبقدر أنه حالة من الضلال النبيل الناتج عن ضعف الإنسان الذي يمكن أن ينغمس فيه: يجوز أن يغفر الله لصاحبِه ويُعفى عنه شرعًا وإن قال عباراتٍ كفرية. فبعد الجنيد والتقاليد الصوفية الرصينة التي كانت في بغداد، قد يُعفى عن نوبات الوَجد والشطح باعتبارها علامةً على عدم النضج. وفقط عندما يُدافَع عنها عقائديًا، وتُفَسَّر وتُقَدَّم كخطاب أو وعْظٍ بشكلٍ منهجي؛ فإنها تصبح ضارة. لقد تحوَّلت إلى وهمٍ أو سرابٍ يمكن أن يخدع رجلًا عظيمًا مثل الأنصاري.

يمكن إعادة صياغة هذه الدعاوى على النحو الآتي: أيّد ابن القيم وابن تيمية نوعًا من التصوُّف الخالي من الباطنية، وأرادا استعادةَ التقليد الصوفي القديم عندما لم يكن للمعرفة الصوفية أفضلية على المعرفة المستفادة من نص الوحي، وذلك دون أن يعرِّفا أنفسهما على أنها صوفيان. لم يكن هذا الرفض للباطنية رفضًا للإفصاح الإلهي (الكَشف) والحالات الروحية الأخرى، بل رفضًا لاستقلاليتها المعرفية. بعبارة أخرى، يمكن للمعرفة التجريبية أن تؤكّد الحقائق النصية أو تعمّق معناها، لكنها لا تستطيع التحدث بمفردها أو أن تناقض نص

الوحي. وعلى الرغم من أن ابن القيم وابن تيمية اعتقدا أن الصوفية المبكرة هي خطابٌ صحيح وجدير بالثناء بالفعل، إلا أن التطور التاريخي للصوفية في اتجاه باطني مَنَعَهم من تعريف أنفسهما كصوفية مع ما أصبحت عليه الصوفية الآن. المدارج هو أفضل شهادةٌ لدينا على حقيقةِ أن ابن القيم، تماشياً مع رؤية أستاذِه؛ لم يرغب في رَمْيِ الجيد مع الرديء، بل ذهب إلى أبعد من شيخِه في استقطارِ دقيقٍ لما كان يعتقد أنّه جوانبُ قابلة للإنقاذ في المنهج الصوفي.

الملاحق: حول الأنصاري الهروي وكتابه: المنازل

الملحق الأول: عن حياة الأنصاري

قُدِّم الأنصاري في التراجم الحنبلية على أنه فقيهٌ، مفسّرٌ، حافظ، صوفي، خطيب. بالنسبة لشخصيةٍ في تلك الحقبة؛ فإنّ حياة الأنصاري معروفةٌ جيدًا بشكل مفاجئ[83]. وُلد الأنصاري في هرات لصاحب متجر صوفي مخلص يُدعى أبو منصور، ارتبط ببعض الصوفية الجنيديين في بلْخ، وترك أسرته لحياةِ التعبد الصوفي عندما كان الأنصاري لا يزال صغيرًا. كان للصبي الذي عاش في فَقْرٍ مع والدته، ذاكرةٌ رائعة، وإرهاصاتٌ واعدة، وأصبح مرتبطًا بديرٍ صوفي محلي (خانقاه) تحت رعاية رجل يدعى شيخ عمو، كما تعلَّم القرآن على يد يحيى بن عمار الشيباني، الذي غرس في تلميذه معارضة البحث العقلي وعلم الكلام الأشعري. حدَّدتْ هذه التأثيراتُ بقية حياة الأنصاري. في سن العشرين غادر إلى نيسابور لمزيدٍ من الدراسة في الحديث والتصوف. إنّ تجنُّبَه هناك لأي اتصال مع الأشاعرة الصوفية، مثل القُشيري، يُشير إلى أنه حتى التصوّف لا يمكن أن يغفر

(83) للوقوف على حياة الأنصاري، انظر:
s.v. al-Ansari al-Harawi (Serge de Beaurcueil), in *EI^2*; idem, *Khwadja Abdullah Ansari (396-481 H/1006-1089), mystique hanbalite,* Beyrout, Imprimerie catholique, 1965; A. G. Ravan Farhadi, *'Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 CE): An Early Sufi Master,* Richmond, Curzon Press, 1996.
يُضمِّن فرهادي أيضًا أقسامًا مترجمة موجزة من المنازل وأعمال أخرى.

خطأً المرء في الانخراط في الكلام. كان الأنصاري خطيبًا عظيمًا وناشطًا لا يعرف الخوف، وكان لديه حبان عظيمان: الحنبلية والتصوف، وقد حارب في سبيلهما بلا هوادة، في محاولة للجَمْع بينهما. للوقوف على لمحة فيها معلومات عن حياته، انظر الفصل الأول من كتاب فرهادي. يشير ألكسندر كنيش إلى أن الأنصاري اعتقد أن الخرقاني كان أعظم صوفي في جميع العصور. ومع ذلك، وبالنظر إلى عبارات الأنصاري الصريحة حول الأفضلية المطلقة للصوفي البغدادي المتقدم: الخرّاز؛ فإن هذا مشكوكٌ فيه، لكن ربما كان يعتقد أن الخرقاني هو أعظم صوفي على قيد الحياة في عصره. كتب كنيش: «كان الخرقاني، الذي كان معجبًا كبيرًا بـ البسطامي؛ صاحب رؤية كارزمية نموذجية من دون تعليم رسمي ولم يكن مهتمًّا بالأنظار الكلامية العالية. كان رجلًا شبه أمّي، ولم يكن يعرف العربية، ألقى بتجاربه الباطنية الشديدة في رباعيات فارسية مقفّاة وأمثال فارسية. تناولت رباعياته الموضوع المألوف مسبقًا: الاشتياق الكامل للصوفي/الباطني إلى الله، الذي يقوده إلى الفناء الذاتي في السر الإلهي»[84] على الرغم من معرفة الأنصاري باللغة العربية والحديث والحنبلية، فإن كل هذه الملاحظات حول الخرقاني (مناهضة العقلانية، وتفضيل شدة التعبير على دقة المعنى، والتأكيد على الفناء في الإلهي) تميِّزُ أعمال الأنصاري بشكل لا لَبْسَ فيه. إضافةً إلى ذلك، شاطر الأنصاريُّ الخرقانيَّ «عدم الاهتمام بالجنة والنار، حيث طغى عليهما تمامًا التركيز على خالقهما»[85].

الملحق الثاني: ملاحظات موجزة عن: (صد ميدان) والمنازل

بحسب فرهادي، فقد أملى الأنصاريُّ كتابَه: المنازلَ على طلابه بعد أن أصيب بالعمى في عمر الرابعة والسبعين، عام (481هـ/ 1089م). وفي العام نفسِه كُرِّم من الخليفة في بغداد لِما قدّمه من عِلْمٍ وتقوى عظيمين، ومنحه لقب

---

(84) Knysh, *Islamic Mysticism*, p. 136.

(85) Ibid.

شيخ الإسلام. وقبل أكثر من اثني عشر عامًا، أملى الأنصاري رسالةً مماثلة باللغة الفارسية، صد ميدن، في الجامع الكبير في هرات(86). يشكّ ماسينيون في أنه نظرًا لبِنْيَتِه كمجموعة من التعريفات، ربما جُمع المنازل من قِبل طلاب الأنصاري بعد وفاته(87). يلاحظ كاراموستافا *Karamustafa* أن: الصَّد يتميَّز بكونه أول أطروحة عن الصوفية مكتوبة بالفارسية(88) انظر أدناه للحصول على ملاحظة حول بعض الشروح على المنازل.

وصْفُ المقامات في كِلا الرسالتيْن مقتضَبٌ وشاعري ويلعب بالكلمات، التي استخلص منها الشارحون معانيَ متباينة على نطاق واسع. فعلى سبيل المثال، نقرأ في صد ميدان، في النوع الثامن والتسعين: المعاينة: «المقام الثامن والتسعون هو المعاينة، وهو يصدر عن المقام السابع والتسعين: المشاهدة، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: 45]. فالمعاينة تعني رؤية الكمال الكامل، ولها ثلاثة جوانب: النظر إلى المحبّ بعين الامتثال، والنظر إلى الفريد (الفرد) بعين التفرّد، والنظر إلى الحاضر الدائم بعين الحضور. والتعرض للأول يستلزم ثلاثة أشياء...»(89).

هناك بعض الأدلة على أن موضوع الفناء يزداد قوة في المنازل. فالمقامات الأخيرة لـ صد هي: المقام (97): المشاهدة، والمقام (98): المراقبة المباشرة (المعاينة)، والمقام (99): هو مقام الفناء، أما المقام (100) فهو البقاء. وهذا أقرب إلى مذهب الجنيد حيث الفناءُ لحظةٌ عابرةٌ، ويؤجلها السائر لا محالة ليعيش في حالة من الوعي والطاعة، شوقًا إلى الله (البقاء)(90) ومع ذلك، ففي

---

(86) Farhadi, *Abdullah Ansari*, p. 141, 143.

(87) Massignon, *The Passion* (1982), vol. 2, p. 225.

(88) Ahmet Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, Edinburgh University Press, 2007, p. 95.

(89) Farhadi, *Abdullah Ansari*, 70؛ وقد عدّلتُ قليلًا في ترجمة فرهادي.

(90) Karamustafa, *Sufism*, p. 17-18.

المنازل، تؤكد المقاماتُ العشر الأخيرة على موضوع الفناء، مع عدم محاولة موازنة ذلك في النهاية مع البقاء. آخر مقامات المنازل مُعنونة بـ النهايات، وتتكون من: المعرفة، والفناء، والتحقيق، والتلبيس، والوجود، والتجريد، والتفريد، والجمع، والتوحيد. لاحظ أن البقاء قد جرى إنزالُه في المنازل إلى المقام (93)، وأن المقامات التي تتبعه تحمل جميعُها دلالة الجَمْع الفَنائي.

الملحق الثالث: أي نسخة من منازل الأنصاري استعملها ابن القيم؟

لديَّ أربعة شروح على المنازل، بالإضافة إلى النص نفسه[91]. فإلى جانب شرح ابن القيم، هناك شارحان آخران مؤثران في العصور الوسطى هما: عفيف الدين التلمساني (توفي حوالي 690هـ/ 1291م)، وله: منازل السائرين إلى الحق المبين، وعبد الرزاق كمال الدين الكاشاني (أو القاشاني، توفي حوالي 730هـ/ 1329م)، وله كتاب: شرح منازل السائرين. هناك شرح صوفي يرجع إلى أوائل القرن العشرين للسيد محمود أبو فيض المنوفي، وهو صوفي أزهري من الطريقة الشاذلية[92].

كان الكاشاني شارحًا مؤثرًا ومدافعًا عن ابن عربي، وكتب شرحًا لـ فصوص الحكم لابن عربي، وكذلك على منازل الأنصاري، وفسَّرَ الأنصاريَ على ضوء ابن عربي، ولكن لا يُعرف عن هذا العالم الذي عاش في عصر الإيلخانيين غير ذلك سوى القليل[93]، وعلى الرغم من أنه كان معاصرًا لابن تيمية، إلا أنه لم يذكر ابن تيمية ولا ابن القيم. يُعتبر شرح التلمساني هو الأهم بين هذه الشروح، حيث يمكن اعتبار مدارج ابن القيم بمثابة ردّ على التفسيرات الاتحادية المقدَّمة فيه.

---

(91) الأنصاري الهروي، منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة جعفر الحديثية، (1977م).

(92) السيد محمد أبو الفيض المنوفي، التمكين في شرح منازل السائرين، القاهرة، دار نهضة مصر. د.ت.

(93) *S.v.* "Abd al-Razzak Kamal al-Din al-Kashani" (D. B. McDonald), in: *EI*².

قيل إن ابن القيم لم يكن لديه النصُّ الأصلي لكتاب الأنصاري، ولكنه اعتمد على النص الوارد في شرح التلمساني[94]. ولكنّ فحصي المتقاطع للشروح الثلاثة من العصور الوسطى والشرحيْن الحديثين لكلٍّ من عوض والمنوفي؛ يقترح صورة أكثر تعقيدًا. إن الشرحين الحديثيْن متطابقان، باستثناء بعض المحذوفات عند المنوفي (نشير إليه هنا: م). أمّا التلمساني (نشير إليه هنا: ت)، والكاساني (نشير إليه هنا: ك)، وابن القيم (نشير إليه هنا: ق)؛ فهم أكثر تشابهًا مع بعضها البعض بخلاف م، إلا أنهم غير متطابقين بصورة تبادلية؛ ففي بعض الحالات، يتطابق ق مع م أكثر من ت.

إذا عرضنا سطرًا به اختلافاتُ عديدة بشكل غير معتاد، فيمكننا أخذ الموضع الذي فيه تعريف مقام: العلم، في الرتبة الثانية:

ت (2: 332): يُثبت في الأسرار الطاهرة من الأبدان الزاكية بماء الرياضة الخالصة.

ك (ص: 182): ينْبئُ في الأسرار الطاهرة من الأبرار الزاكية بماء الرياضة الخاصة.

م (ص: 45): ينْبئ في الأسرار الظاهرة من الأبدان الذكية بماء الرياضة الخالصة.

وهنا نجد أن: ق (2:441) «ينْبئ [وكذا في ك، م، بخلاف ت] في الأسرار الطاهرة [وكذا في ت، ك، بخلاف م] من الأبدان [وكذا في ت، م، بخلاف ك] بماء الرياضة الخالصة [وكذا في ت، م، بخلاف ك]». فبالنظر إلى الاختلافات الخمس، يختلف ق مرةً واحدة مع ت، ومرتين مع م، ومرتين مع ك، فلا يوجد نمط واضح. هناك مواضع أخرى يكون فيها الاختلاف مع ت أكثر من النص الحديث، فعلى سبيل المثال، في مقام الحكمة، يستخدم ت باستمرار

(94) Serge de Beaurecueil, "Un nouveau commentaire des *Manazil al-sairin*", *MIDEO* 1 (1954), p. 163.

ضمير الغائب، في حين يستخدم م، و: ك، و: ق؛ ضميرَ المخاطَب.

لا يدعم هذا التحليلُ اقتراحَ بوركيويل *Beaurecueil* أن ابن القيم كان لديه نص التلمساني فقط. وحتى لو افترضنا أنه استخدم نصَّ التلمساني كأحد المصادر، فلا بد أن يكون لديه نصٌّ أو أكثر من نصوص المنازل استخدمها لتصحيح النص الأول.

البدن والروح

إسهامات ابن القيم في الطب النبوي

◆

إرميل بيرهو
(المكتبة الملكية في كوبنهاغن)

مقدمة

في مدخل ترجمته المهمة لـ ابن قيم الجوزية سرد ابنُ رجب (ت 795هـ/1393م) عناوينَ كُتب ابن القيم، ومنها: زاد المعاد في هدي خير العباد. إنّ الكتابَ المكوَّن من أربعة مجلدات؛ موسوعي في طابعه، ويحتوي على رواياتٍ متنوِّعة عن أحداث عسكرية وسياسية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، عن المعارك، وعهود الصلح والتحالفات، وحكايات تصف عادات النبي وسلوكه وتفضيلاته في قضايا مثل الأكل والتحيّة والتسمِيات. كما يناقش الكتابُ الأحكام النبوية في بعض المسائل الشرعية، ولا سيما شعائر العبادات، بالإضافة إلى تناول مسائل المعاملات والعلاقات مثل الزواج والطلاق.

يورِد زاد المعاد العديدَ من الأحاديث، ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب الرئيس في مدح ابن رجب للكتاب، واصفا إياه بأنه «كتاب عظيم جدًّا»[1]. يمدح ابنُ رجب ابنَ قيم الجوزية لمعرفته الواسعة

(1) ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، =

بالحديث[2]، وينقل خبرًا يضعه في رتبة العالم الكبير في الحديث والفقه: ابن خزيمة (ت 311هـ/ 923م)[3]. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الحجم الهائل للعمل لا يمكن أن يكون وحده ما دفع ابنَ رجب إلى الإعجاب بالكتاب. يَذكر ابن رجب في مدخل الترجمة أن ابن القيم كان يمتلك فهمًا راسخًا لمعاني

= مكتبة السنة المحمدية، 1372هـ/ 1953م، ص: 449. زاد المعاد في هدي خير العباد محمد خاتم النبيين وإمام المرسَلين، دون محقق، 4 أجزاء، القاهرة، المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت. طبعات أخرى: زاد المعاد، دون محقق، جزآن، القاهرة، مطبعة عبد اللطيف، (1928م)؛ زاد المعاد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 5 أجزاء، بيروت، دار الكتب العلمية، (1988م)؛ زاد المعاد، جزآن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، بيروت والكويت، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، (1986م). من أجل تسهيل العثور على المراجع في الطبعات المختلفة سأذكر عنوان الفصل المقصود في زاد المعاد.

(2) ابن رجب، كتاب الذيل، ص: 448، يعلّق: «لم أشاهد مِثْلَه في ذلك، ولا رأيت أوسعَ منه علمًا، ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه، وليس هو المعصوم، ولكن لم أرَ في معناه مثله». أظهرت كاترينا بوري أن ابن رجب كان ينتقد ابن تيمية:

Caterina Bori, "Ibn Taymiyya wa-Jamaatuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", in: *Ibn Taymiyya and His Times,* Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.s), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 34-36.

كان ابن قيم الجوزية صديق ابن تيمية المقرَّب، ومن المعروف أنه قال بآرائه في المسائل الشرعية المتنازَع عليها. انظر:

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociakes et polide Taki-d-din Ahmad ibn Taimiya,* Cairo, Imprimerie de l'Institute français Archéologie orientale, 1939, p. 490.

ربما كانت هذه خلفية تعليق ابن رجب بأن ابن قيم الجوزية ليس معصومًا من الخطأ.

(3) بحسب ابن رجب،كتاب الذيل، ص: 450-451، كان لـ ابن قيم الجوزية رؤيا منامية قبل وفاته. في هذه الرؤيا أخبره ابن تيمية أنه بعد وفاة ابن القيم لن يلحق بابن تيمية، ولكن سينضم إلى فئة ابن خزيمة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وأكرم البغا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1419هـ/ 1998م، 14: 365، وفيه ترجمة لـ ابن خزيمة يمنحه فيها الألقاب الشريفة مثل: شيخ الإسلام وإمام الأئمة.

الأحاديث وكان يتمتع بكفاءة عالية في استخلاص المعلومات التفصيلية منها[4]. لذلك لا بد أنه قدّر حقيقة أن ابن القيم لم يقتصر على مجرد عرض التقاليد التراثية، بل أدخلها في مناقشته الخاصة لمختلف الموضوعات التي نوقشت في زاد المعاد. إضافةً إلى ذلك قد يكون ابن رجب قد أشاد بالتركيز العَمَلي لكتاب ابن القيم، الذي عرض أقوالَ النبي وربطها بالحياة اليومية للمسلمين العاديين، مثل تقديم النصائح حول تسمية الأبناء، والحياة الأسرية، وعلاج الأوجاع والآلام المختلفة. يشير محتوى الكتاب ومحور تركيزه إلى أن ابن القيم لم يكتب لجمهور العلماء، بل كتب للمسلمين العاديين، الذين أراد أن يزوِّدهم بمزيد من المعلومات عن حياة النبي. وهذا من شأنه أن يسهل عليهم الاقتداء بالنبي، فيعيشون حياةً فاضلة، ويؤمّن لهم فرصة للخلاص في الآخرة. أهمية اتباع تعاليم الأنبياء بشكل عامٍّ وتعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم بشكل خاص، قد وُضّحت بشكل صريح في صفحات مقدمة زاد المعاد:

«لا سبيل إلى السعادة والفلاح، لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم... وإذا كانت سعادةُ العبد في الدارين معلَّقَةً بهدي النبي صلى الله عليه وسلم؛ فيجب على كل من نصح نفسَه وأحبَّ نجاتها وسعادتها أن يعرف من هديه..»[5].

من الواضح أن ابن القيم قصَد أن يكون كتابُه منبعًا للمعلومات يقدِّم الهداية النبوية التي من شأنها أن تقود المؤمنين إلى تعلُّم اختيار الأعمال الصالحة وتحقيق الخلاص. بالإضافة إلى مسائل العبادة وأمور الحياة اليومية،

---

(4) ابن رجب، كتاب الذيل، ص: 448، «وكان عارفا بالتفسير... والحديث ومعانيه وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يُلحق في ذلك».

(5) ابن القيم، زاد المعاد، 1: 15 (فصل: ومن ههنا تعلمُ اضطرار العباد فوق كل ضرورة إلى معرفة الرسول).

يصف قسمٌ كبير من الكتاب توجيهاتِ النبي في الأمور الطِّبِّيَّة وعلاج الأمراض المختلفة:

«ونحن نُتْبع ذلك بذكر فصول نافعة في هَديِه في الطب الذي تطبَّب به، ووصفه لغيره، ونبيِّنُ ما فيه من الحِكمة التي تَعْجَزُ عقولُ أكثر الأطباء عن الوصول إليها»[6].

من الواضح أن القِسْمَ الطِّبي في زاد المعاد ينتمي إلى قسمٍ معين من الأحاديث النبوية، ألا وهو: الطب النبوي[7]. نشأ الطب النبوي كقسم مستقل في القرن التاسع، وتعودُ أقدم النصوص التي وصلتنا فيه إلى القرنيْن الرابع والخامس الهجرييْن[8]. كان المصنفون الأوائل من علماء الحديث غير مؤهلين لمناقشة المحتوى الطبي للأحاديث. وبناءً على ذلك اقتصر هؤلاء العلماء على ترتيب المادة حسب الموضوعات، متبعين ترتيبَ العرض السائد في الكتب

---

(6) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 63 (فصل في هديه صلى الله عليه وسلم في التداوي والأمر به)، كلام ابن القيم أن حكمة النبي صلى الله عليه وسلم كانت «تَعْجَزُ عقولُ أكثر الأطباء عن الوصول إليها»، في إشارة إلى رأيه عن: العلم المُوحى، ويُناقَش الموضوع لاحقًا تحت عنوان: توليف ابن القيم للمعرفة العقلية والإلهية.

(7) المصدر السابق، 3: 63-199. الفصل الأول هو: «فصل في هديه صلى الله عليه وسلم في التداوي والأمر به»، والفصل الأخير هو: المحاذير والوصايا الطبية. طُبع هذا القسمُ عدّةَ مرات كمجلد مستقل بعنوان: الطب النبوي. سأحيل في هذه الورقة لاحقًا، بالإضافة إلى زاد المعاد، إلى كتاب: الطب النبوي، تحقيق: عبد المنعم العاني، بيروت، دار مكتبة الحياة (1404هـ/ 1984م)، وتحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، القاهرة، دار التراث، 1398هـ/ 1978م. هناك ترجمة جيدة لكتاب ابن القيم: *Medicine of the Prophet*, Penelope Johnstone (trans.), Cambridge, The Islamic Text Society, 1998. والترجمة معتمِدة بشكل أساسٍ على طبعة عبد المعطي أمين القلعجي، انظر: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicine of the prophet, xxvii.*

(8) المختصر اللاحق عن تطور هذا النوع معتمِدٌ على *The Prophet's Medicine - A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*, *Stadia Orientalia* 74 (1995), p. 53-64.

الطبيّة المعاصرة لهم. ما كان لهذا النوع أن يتطور أكثر لولا المساهمات الكبيرة التي قدمها اثنان من علماء العلوم الطبية، والأطباء المحترفين، عبد اللطيف البغدادي (ت 629هـ/ 1231م)، والكحَّال بن طرخان (ت 720هـ/ 1320م). استخدم الطبيبان معرفتَهما الخبيرة لإثبات أن تعليمات النبي الطبية كانت متوافقةً مع العلوم الطبية السائدة[9]. استفاد المحدِّث والمؤرِّخ محمد الذهبي (ت 748هـ/ 1348م) من خبراتهما واعتمد بشكل كبير على تحليلاتهما في كتابه: الطب النبوي[10]. كان كتاب الذهبي أوَّلَ عرضٍ منهجي لطب النبي يحتوي على مناقشاتٍ نظرية ونصائحَ عمليةٍ حول علاج الأمراض الشائعة المختلفة. وبالمثل فقد اقتبس ابن القيم على نطاقٍ واسع الصيغَ الطبية التي عبر عنها الطبيبان[11]. وعلى عكس الذهبي، لم يركز ابن القيم على التنظيم. وبدلًا من ذلك قدَّم ابن القيم هذا النوع العلميَّ خطوةً إلى الأمام من خلال مناقشة الأهميةَ الطبية لنصائح النبي وتقديم الآثار الدينية لنظرية جالينوس الطبية. عند مقارنته بكتاب الذهبي، أو أي كتاب سابق من هذا النوع، يُظهر نصُّ ابن القيم اهتمامًا استثنائيًّا

---

(9) محمد ناظم النسيبي، الطب النبوي والعلم الحديث، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407هـ/ 1987م، 1: 47-54، حيث يمنح عنوان: الأربعين الطبية المستخرجة من سنن ابن ماجه، لكتاب عبد اللطيف البغدادي، ويصف محتوى النص. يذكر النسيمي مخطوطين للكتاب: أحدهما في معهد المخطوطات، القاهرة، والآخر في الخزانة القانونية، طنجة. مخطوط طنجة طبَعتْه مجلة: لسان الدين في (1370هـ/ 1951م)، وطبعة النسيمي معتمِدة على هذه المخطوطة. الكحال بن طرخان، الأحكام النبوية في الصناعة الطبية، تحقيق: عبد السلام هاشم حافظ، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، 1374هـ/ 1955م.

(10) الذهبي، الطب النبوي، تحقيق: السيد الجميلي، القاهرة، المكتبة القيمة، د.ت، ص: 42 (فصل: الجملة الثالثة في قواعد الجزء العلمي) يقتبس من عبد اللطيف. النسيمي، الطب النبوي والعلم الحديث، 1: 83-84، يُظهر أنّ الذهبي اقتبس من الكحال بن طرخان من غير ذكر المصدر.

(11) النسيمي، الطب النبوي والعلم الحديث، 1: 92-99، يناقش اعتمادَ ابن القيم على عبد اللطيف البغدادي والكحال بن طرخان.

بربط العقائد اللاهوتية بالنظريات الطبية. في كثيرٍ من الأحيان، لم يكن هناك تعارُضٌ بين المجالَيْن، ولكن كانت هناك حالاتٌ اضطُرَّ فيها ابن القيم إلى تقديم حلول للتعارضات الواضحة بين الطب والدين.

الهدف من هذا المقال هو دراسة بعض القضايا النظرية التي اعتبرها ابن القيم ذات صلة أو مثيرةً للجدل، ودراسة عرضه لهذه القضايا لإبراز الطابع الإبداعي في تفكيره.

توليف ابن قيم الجوزية للمعرفة العقلية والإلهية

وفقًا لوجهةٍ نظر تقليدية روَّج لها إجناز جولدزيهر، كان لعلماء الدين المسلمين موقفٌ سلبي تجاه علم الأوائل، أي العلوم القائمة على التعليم اليوناني القديم الذي أصبح متاحًا للمسلمين عبر الترجمات العربية[12]. ناقش جولدزيهر المعارضةَ العلمية لعلومٍ مثل الفلسفة والرياضيات وعلم الفلك والمنطق والطب. انتقد ديميتري جوتاس *Dimitri Gutas* جولدزيهر لإطلاقه تعميماتٍ كاسحة حول معارضة العلماء لهذه العلوم. ووفقًا لـ جوتاس، استطاع جولدزيهر حقًّا أن يُظهر أنّ بعض العلماء لم يقبلوا العلوم، لكنه تجاهل حقيقةَ أن هؤلاء العلماء مثّلوا مجرد أصواتٍ معارضة وليس رأي الأغلبية[13].

كتبَ جوتاس أنّ غالبيةَ العلماء الذين ذكرهم جولدزيهر كمعارضين للعلوم يمكن تقسيمهم إلى مجموعتين: العلماء في بغداد قبل الغزو المغولي، والعلماء في دمشق في أواخر العصر الأيوبي وأوائل العصر المملوكي. يحاجّ جوتاس أن معارضة العلماء لعلوم القدماء كانت قائمةً على الظروف التاريخية والاجتماعية السائدة في هذين المركزَيْن[14].

---

(12) Ignaz Goldziher, *Stellung der alten islamiscem Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften,* Abhandlungen der kniglich Preuischen Akademie der Wissenschaft, Jahrgang 15, 8, Berlin, G. Reimer, 1916.

(13) Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture,* London, Routledge, 1998, p. 169.

(14) Gutas, *Greek Thought,* p. 170.

كان الجو الأكاديمي في بغداد متأثّرًا برغبة الخليفة الناصر لدين الله (حكم 575-662هـ/ 1180-1225م) في تقوية الخلافة من خلال تقليل آثار الخلافات العقدية بين الاتجاهات المتضاربة. وفقًا لـ أنجيليكا هارتمان *Angelika Hartmann*، اعتَبر الخليفةُ الفلاسفةَ جناةً وسعى إلى مواجهتهم من خلال دعم العلم التقليدي[15] وأما في أوائل العصر المملوكي، فقد واجه المجتمع الإسلامي في دمشق عدويْن خارجييْن: الصليبيين المسيحيين، والمغول. يدّعي جوتاس أن ابن تيمية وغيرَه من علماء الاعتقاد واجهوا هذا التهديد واتخذوا «موقفًا أيديولوجيًا عدوانيًا»، مما أدّى إلى العداء تجاه علوم الأوائل[16]. إضافةً إلى ذلك، يجادل جوتاس بأنه على الرغم من أن هذه الآراء يمكن تفسيرُها على أنها معارضة للعلوم، فإن العداء لم يكن مشتركًا بين المجتمع ككلّ. لم يتلاشَ الاهتمامُ بعلوم الأوائل في أوائل العصر المملوكي، بل على العكس، زاد الاهتمام ونتج عنه إنجازات علمية جديدة[17].

في حين قدم جوتاس نقدًا مقبولًا لتعميمات جولدزيهر، فيبدو أنه هو نفسُه يقبل بسهولة جدًّا فكرةَ أنَّ ابن تيمية كان ضدَّ علوم الأوائل بشكل لا لبسَ فيه. يُفترض أن جوتاس استند في رأيه بشأن معارضة ابن تيمية للعلوم إلى عبارةٍ نقلها جولدزيهر، حيث ادعى ابن تيمية أنَّ العلم الحقيقي الوحيد مستمدٌّ من النبي،

---

(15) *S.v.* "al-Nasir li-din Allah Abul-Abbas Ahmad" (Angelika Hartmann), in: *EI*[2], vol. 7, p. 996-997 and p. 1000-1001.

خلال هذا المقال أستخدم مصطلح «التقليدي» للإشارة إلى العلماء الذين يُطلق عليهم عادةً أهل السنة والجماعة. لقد اعتمدوا على المصادر النصية (القرآن والسنة) وعلى الإجماع، ورفضوا استخدام الحجج العقلية، أو استخدموها إلى مدى محدود. انظر: Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. viii-ix.

(16) Gutas, *Greek Thought,* p. 171، يشرح الموقفَ على أنه «عودة إلى التقليدية المحافظة، التي دافع عنها الحنابلة، والأشعرية المُعاد بناؤها أو تشكيلها من العلماء الشافعية بعد الغزالي».

(17) *Ibid,* p. 170-171.

وأن أي علم آخر عديم الفائدة أو لا يُعتبر علمًا[18]. ومع ذلك فإن وجهة نظرة ابن تيمية عن المعرفة كانت في الواقع أكثر دقّةً مما تقودنا هذه العبارةُ الوحيدة إلى اعتقاده. ففي رسالة غير معنونة واردة في مجموع الفتاوى، قسّم ابن تيمية العلمَ إلى مجموعتين رئيسيتين: علم قائم على العقل، وعلم قائم على الوحي الإلهي. العلوم المبنية على العلوم المتضمِنة للعقل مثل الطب والحساب وعلوم المتفلسفة: علم المنطق، العلوم الطبيعية (علم الطبيعة)، وعلم الفلك (علم الهيئة)[19]. ثمّة قسمٌ فرعيٌّ في هذه المجموعة من العلم، تشملُ العلومَ الإلهية والدينية. وفقًا لابن تيمية، فإن هذه العلوم تمثِّل معرفة لا يمكن اكتسابها عن طريق العقل وحده، ولكنها تتطلب نوعًا من العقلانية الشرعية، حيث يدعم العقلُ والوحي بعضهما البعض. فلا يمكن اكتساب المعرفة القائمة على الوحي الإلهي وحدَه إلا من خلال الأنبياء.

---

(18) Ignaz Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie*, p. 6. ينقل جولدزيهر عن "الوصية الصغرى" لابن تيمية، في: مجموعة الرسائل الكبرى، دون محقق، القاهرة، المكتبة العامرة الشرفية، 1323هـ/ 1908م، أعيد طباعتها، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، 1385هـ/ 1966م، 1: 238: «...العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه هو الذي يستحق أن يُسمَّى علمًا، وما سواه إمَّا أن يكون علمًا فلا يكون نافعا، وإمَّا ألّا يكون علمًا».

(19) فيما يخص موقف ابن تيمية تجاه علوم معينة. أظهر يحيى ميتشوت في Yahya Michot, Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three *Fat*was", Journal of Islamic Studies, 11 (2000), 2, p. 147-208, here at p. 153 and p. 173؛ أنه في حين رفضَ ابن تيمية علمَ التنجيم باعتباره سحرًا، فقد اعترف بعلم الفلك كعلم صحيح. وفيما يتعلق بالطب، أظهر ابن تيمية موقفًا إيجابيًّا من خلال اعتبار التداوي جائزًا شرعًا، وإن لم يكن واجبًا. راجِع: ابن تيمية، "كتاب الجنائز: سُئل عن المداواة بالخمر"، في مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد، 37 مجلدًا، الرياض، 1381هـ/ [1961/ 1962م]، أعيد طباعته، القاهرة، دار الرحمة، د.ت، 24: 268-269.

«من المعلوم لكل عاقل له أدنى نظر وتأمل: أن أهل الملل[20] أكملُ في العلوم النافعة والأعمال الصالحة؛ ممن ليس من أهل الملل؛ فما مِن خيرْ يوجد عند غير المسلمين من أهل الملل: إلا عند المسلمين ما هو أكمل منه، وعند أهل الملل ما لا يوجد عند غيرهم.

وذلك أن العلوم والأعمال نوعان:

نوع يحصل بالعقل: كعلم الحساب والطب، وكالصناعة من الحياكة والخياطة والتجارة ونحو ذلك. فهذه الأمور عند أهل الملل كما هي عند غيرهم؛ بل هم فيها أكمل، فإن علوم المتفلسفة - من علوم المنطق والطبيعة والهيئة وغير ذلك - من متفلسفة الهند واليونان وعلوم فارس والروم؛ لمّا صارت إلى المسلمين: هذبوها ونقحوها؛ لكمال عقولهم وحسن ألسنتهم، وكان كلامهم فيها أتمّ وأجمعَ وأبينَ، وهذا يعرفه كل عاقل وفاضل.

وأما ما لا يُعلم بمجرد العقل، كالعلوم الإلهية وعلوم الديانات: فهذه مختصة بأهل الملل، وهذه منها ما يمكن أن يقام عليه أدلة عقلية؛ فالآيات الكتابية مستنبطة من الرسالة، فالرسل هدوا الخلق وأرشدوهم إلى دلالة العقول عليها فهي عقلية شرعية، فليس لمخالف الرسول أن يقول هذه لم تُعلم إلا بخبرهم؛ فإثبات خبرهم بها دَوْرٌ؛ بل يُقال: بعدالتهم وإرشادهم وتبيينهم للمعقول، صارت معلومة بالعقل والأمثال المضروبة والأقيسة العقلية. وبهذه العلوم: يُعلم صحة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبطلان قول من خالفوه.

النوع الثاني: ما لا يُعلم إلا بخبر الرسل[21]... كلٌّ من علم ما جاء به

---

(20) في موضع سابق في هذا الكلام يقارن ابن تيمية أهل الملل بـ «الآخرين» الذين عرّفهم بأنهم المشركون والصابئون والفلاسفة (المتفلسفة) والبراهمة. يبدو أنه يستخدم أهل الملل كمرادف لأهل الكتاب. لقد اخترتُ أن أترجم أهل الملل على أنهم أمم الديانات السماوية [المؤلف].

(21) ابن تيمية، رسالةٌ غير معنونة لنقض ادعاءات اليهود والنصارى (وجهُ الرد على اليهود والنصارى)، في: مجموع الفتاوى، 4: 198-214. النقل هنا من: ص: 210-211 (فصل: لا يقرّون بنبوة نبي من الأنبياء).

موسى والنبيون قبله وبعده وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم؛ عَلِمَ عِلْمًا يقينًا أنهم كلهم مخبرون عن الله، صادقون في الإخبار»[22].

ناقش م. سايت أوزيرفالي *M. Sait øzervali* آراءَ ابن تيمية عن العلم، وأشار إلى أنه وفقًا لابن تيمية لا يوجد تعارُضٌ بين العقل والوحي، وإنما العلاقة بينهما تكاملية. يحتوي الوحي على علمٍ لا يمكن الحصول عليه من خلال التفكير العقلي، لكن العقل ضروري لإثبات حقيقة الوحي. وفقًا لابن تيمية، يجب أن تكون المعرفة البشرية مزيجًا من الفكر العقلي والوحي الإلهي. يوضح أوزيرفالي بشكلٍ مناسبٍ وجهةَ نظر ابن تيمية باقتباس قوله: «فإن اتصل به [بالعقل] نورُ الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار»[23].

قَبِل ابن تيمية أنّ الإنسان قادرٌ على الوصول إلى العلم عن طريق التفكير، لكنه لم يَضَعِ العقلَ فوق الوحي. بالنسبة له، هناك دائمًا عنصرُ عدمِ اليقين في المعرفة البشرية، في حين أن المعرفة الموحى بها تمثّل الحقيقة المطلقة[24] وفي حين تحدَّث ابن تيمية تحديدًا عن العلم بالمسائل الاعتقادية، أعرب ابن القيم عن الفكرة نفسِها أيضًا فيما يتعلق بعلوم أخرى، كالطبّ، مؤكِّدًا على يقينية المعرفة الطبية للنبي:

(22) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 4: 213.

(23) M. Sait øzervali, "The Quranic Rational Theology in Ibn Taymiyya and his Criticism of the *mutakallimin*", in: *Ibn Taymiyya and His Times*, Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.s), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 84-87.
نوقش الطابع التكميلي للعقل والوحي في:
Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden, Brill, 2007, p. 29-32 and p. 68-69.

(24) øzervali, "The Quranic Rational Theology", p. 85-86. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, p. 48, حيث يلاحِظ أنه بحسب ابن تيمية فإن «العقل والوحي على نفس المستوى».

«طبُّ النبي صلى الله عليه وسلم متيقَّن قطعيٌّ إلهي، صادر عن الوحي ومشكاة النبوة وكمال العقل»[25].

فنظرًا لارتباطه بالنبي الموحى إليه من الله، كان الطب النبوي أكثر موثوقية من طبِّ الأطباء أو مختَلف الممارِسِين الأقلّ تعليمًا:

«نسبة طب الأطباء إلى هذا الطب النبوي، كنسبة طب الطُّرُقيّة والعجائز إلى طبهم»[26].

---

(25) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 74 (فصل في هديه في علاج استطلاق البطن)؛ الطب النبوي، ص: 27-28.

(26) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 65-66 (فصل في هديه في التداوي لنفسه والأمر به)؛ الطب النبوي، ص: 6. يشير «طب الطرقية والعجائز» إلى الممارسات الطبية المشهورة. هذا التفسير أكّده جمال الدين السُّرَّمَرِّي (ت 776هـ/ 1374م)، الذي قدَّم مقارنةً مماثلة في كتابه: شفاء الآلام في طب أهل الإسلام، لكنه استبدل بالعبارة أعلاه: «طب العوام»: «نسبة طب جالينوس إلى هذا الطب النبوي، كنسبة طبّ العوامّ إلى طبّه [أي طب جالينوس]». اقتُبس نصّ السرمري في:
Albert Dietrich, ***Medicinalia Arabica: Studien uiber arabische medizinische Handschriften in turkischen und syrischen Bibliotheken,*** Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge, 66, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 119.
لقد ترجمتُه إلى «طب النساء المسنّات»، رغم أن الكلمة قد يراد بها الرجال المسنين أيضًا.
وبالنسبة للمصطلح «طب الطُّرقية»، فيشير إلى جانبٍ آخرَ من جوانب الطب الشعبي الذي لم يوافق عليه أطباءُ التقليد اليوناني الإسلاميِ. لا ترِد كلمة طُرقي/ طُرقية في المعاجم الكلاسيكية، ولكن رينهارت دوزي يشرحها في Reinhart Dozy, ***Supplement aux dictionnaires arabes,*** Leiden, Brill, 1881, vol. 2, p. 39 على أنها «جرّاح، طبيب دجّال يبيع الدواء في الطرق العامة»، معتمدًا على قاموس عربي فرنسي معاصر، [(**المترجم**): النص الأصلي من الفرنسية، وقد نقلتُ هذه الترجمة من ترجمة: محمد سليم النعيمي، تكملة المعاجم العربية (7/ 44)، ط وزارة الثقافة العراقية]. وتقترح جونستون ترجمتها إلى «معالجو القرية»، المصطلح الذي يشمل كلًّا من العجائز والطرقية، وتقترح في الهامش «طب المتجوّلين» كترجمةٍ للطرقية، Ibn Qayyim Al-Jawziyya, Medicine of the prophet. p. 8.

من الواضح أنه في نظر ابن قيم الجوزية، فإنّ الطب النبوي مستمدٌّ من علم موحى به، ومن ثَمَّ فهو يختلف عن العلوم الطبية الموروثة عن الأطباء اليونانيين. إن الهداية الإلهية والوحي اللذَين تلقاهما النبي قد أعطياه فهمًا خاصًّا للأدوية الإلهية - كالتوكُّل والتوبة - وتأثيرها على صحة كلٍّ من الجسد والروح. كانت هذه معرفةً لم يتمكن الأطباء من تحقيقها من خلال تجاربهم وتفكيرهم المنطقي[27]. ومع ذلك، فلم تقتصر مساهمة النبي الطبية على تقديم الأدوية الإلهية، بل قد قدَّم أيضًا نصائح قيّمة في علاج الأمراض بالأدوية الطبيعية، بالإضافة إلى الجَمْع بين العلاجات الطبيعية والإلهية (المركّب من الأمرين)[28].

ورغم أن ابن القيم اعتبر الطب النبوي أفضلَ من الطب الذي يمارسه الأطباء، إلا أنه لم يرفض طبَّ الأطباء، بل اعتبره ناقصًا. في رأيه، يمكن جَعْلُ طبِّ الأطباء أكثر اكتمالًا بتضمينه الإرشاداتِ النبويةَ في علاج الأمراض. يجب أن يعتمد الأطباءُ على كلٍّ من أبقراط وجالينوس، و«فتح صدورهم» للاعتراف بعلم الرسول[29]. وهكذا رأى ابن القيم في الواقع أن إرشاداتِ النبي مساهمة إيجابية في العلوم الطبية التي تمَارس في مجتمعه، وفي زاد المعاد حاول إظهارَ كيفية الجمع بين النوعيْن وإنتاج نظام طبي إسلامي جديد. من خلال إنشاء هذا العلم الهجين وسّع ابن القيم فكرةَ ابن تيمية في الجمْع بين المعرفة العقلية والإلهية في مجال الطب.

---

(27) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 66 (فصل في هديه في التداوي لنفسه والأمر به)؛ الطب النبوي، ص: 7.

(28) المصدر السابق، 3: 70 (فصل: وكان علاجه للمرض ثلاث أنواع)، الطب النبوي، ص: 17.

(29) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 99 (فصل في هديه في علاج الخدران الكلي)؛ الطب النبوي، ص: 87، حيث ذكر أنّ الأطباء اعتمدوا حصريًّا على مرجعية أبقراط وجالينوس ولم يقِرُّوا بأهمية نصيحة النبي الطبية. يظهر تعبير (ينشرح الصدر) في زاد المعاد، 3: 132 (فصل في بيان جهة تأثير الأدوية الإلهية)؛ الطب النبوي، ص: 164، وأصلها قرآني: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: 125].

يتضح توليف نوعَي المعرفة في عرض ابن القيم للصلاة كعلاجٍ. قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم لأبي هريرة الذي كان يعاني من آلام في المعدة: «قُمْ فصلِّ، فإنّ في الصلاة شفاءً». يقول ابن القيم إنّ فعالية الصلاة في العلاج مبنيّةٌ على أنها تريّض الجسدَ والروح. والمؤمن الذي يصلّي يقوّي نفسَه ويغذّي روحه. فمن خلال الركوع والسجود الواجبيْن في الصلاة يمرِّن المصلِّي أيضًا معظمَ مفاصله، في حين تسهم الحركات البدنية في تدليك أعضائه التنفسية والجهاز الهضمي، مما يساعد الجسمَ على التخلص من المواد الضارة. وبالفعل فقد شُفِيت آلامُ بطن أبي هريرة بالصلاة لأن الجمْع بين التمارين الجسدية والروحية حسَّن بُنيَته وطرد الألم. لقد فهم النبيُّ الفوائدَ المزدوجة للصلاة من خلال المعرفة الإلهية التي أتيحت له، ووفقًا لـ ابن القيم، فإن الحجج الطبية العقلية التي يمكن العثور عليها لدعم نصيحة النبي يجب أن تُقنع الأطباء بصِحَّة النصيحة. في رأي ابن القيم إنهم سيصبحون أطباءَ أفضل إذا وسَّعوا أساليبَ علاجهم من خلال تضمين العلاجات الإلهية التي أوصى بها النبيُّ صلى الله عليه وسلم. بالإضافة إلى ذلك فإن قَبول هَدْيِ النبي سيقود الأطباء إلى النجاة، ويثبت أنهم لا يعانون من «داء الزندقة»[30].

رأي ابن قيم الجوزية في العناصر

كما أوضح ابن القيم، فإنّ استخدام الصلاة كعلاجٍ يعزّز الرأيَ القائل بضرورة تقوية الروح والجسد لمحاربة المرض. لم يكن هذا بأي حال من الأحوال مثيرًا للجدل؛ فقد أدركَت النظرية الطبية اليونانية الإسلامية فكرةَ أنّ العواطف يمكن أن تؤثّر على صحة الإنسان الجسدية.

ومع ذلك ففي بعض الحالات كانت النظرية الطبية بالفعل في تناقُضٍ واضح مع الوحي الإلهي بالنسبة لابن القيم. ينشأ هذا الصراع عندما يقارن ابن

(30) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 132-133 (فصل في بيان جهة تأثير الأدوية الإلهية)؛ الطب النبوي، ص: 163-164، 256.

قيم الجوزية بين النظرية اليونانية الإسلامية عن العناصر الأربعة، والوحي الإلهي حول خلق الإنسان. في الطب اليوناني الإسلامي استند علمُ وظائف الأعضاء البشرية [الفسيولوجي] إلى فكرة وجود أربعة أخلاط جسدية - الدم والبلغم والصفراوية والسوداوية، والتي كانت مكونات المزاج البشري. عُرفت الأخلاط على أنها بناتُ العناصر الكونية الأربعة (الأركان) - الهواء والماء والنار والأرض. فكل شيء موجود، بما في ذلك البشر؛ مخلوقٌ من هذه العناصر الموجودة في جسم الإنسان على شكل أربعة أخلاط.

يقبل ابن القيم وجودَ الأخلاط الأربعة وأهميتها، لكنه لا يقبل ارتباطها بالعناصر الأربعة. إذا كانت الأخلاطُ مرتبطةً بالفعل بـ العناصر، فهذا يعني أن الإنسان يحتوي على نار. ويرى ابن القيم أن هذا الافتراضَ مشكِلٌ لأنه كما جاء في القرآن جعل الله النارَ عنصرَ خَلْق الجن: ﴿وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرَّحمٰن: 15] في حين لم تكن النار من مكوِّنات الإنسان. يمكن لابن قيم الجوزية أن يقبل العناصر الثلاثة الأخرى - الأرض والماء والهواء - لأنّ وجودها أَثْبته القرآنُ. من الواضح أن الأرض موجودة في الآيات التي تتحدث عن خلق الله للإنسان من التراب، في حين أن الطين يمكن تفسيره على أنه يتكوَّن من كلٍّ من الماء والأرض. ووفقًا لابن القيم، فإن العنصر الثالث - الهواء - متضمَّن في طِين الفخار (صلصال كالفخار)، وهو مذكور أيضًا في القرآن: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ [الرَّحمٰن: 14]. يفسِّر ابن القيم المادّةَ على أنها صلصال جفّ بفعل الرياح والشمس، ومن ثَمَّ يحتوي الإنسان على جميع العناصر الثلاثة - الأرض والماء والهواء[31].

وكتأكيدٍ إضافي على وجود ثلاثة عناصر فقط في جسم الإنسان، ينقل ابن

(31) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 69 (فصل المرض نوعان)؛ الطب النبوي، ص: 15. ذُكر كلٌّ من الطين والتراب عدة مرات في القرآن، مثلًا: ذُكِر التراب في سورة فاطر: 11، وذُكر الطين في سورة الأنعام: 2. لا ينقل ابن القيم هذه الآيات، بل يناقش دور هذه المواد وعلاقتها بالعناصر.

القيم حديثًا يحذّر فيه النبيُّ صلى الله عليه وسلم من الإفراط في الأكل: «حسْبُ ابنِ آدمَ أُكلاتٌ يُقِمنَ صُلبَه، فإن كان لا محالةَ؛ فثُلثٌ لطعامِه وثلثٌ لشرابِه وثلثٌ لنفَسَه»[32]. يربط ابن القيم بين نصيحة النبي بشأن الغذاء، ونظرية العناصر، ويزعم أنَّ الحديث يؤكِّد وجودَ ثلاثة عناصر فقط في جسم الإنسان: الأرض والماء والهواء: ولمّا كان في الإنسان جزءٌ أرضي، وجزءٌ هوائيٌّ، وجزء مائي؛ قسّم النبيُّ صلى الله عليه وسلم طعامَه وشرابه ونفَسه على الأجزاء الثلاثة[33]. يرى ابن القيم أنَّ القرآن والسنة النبوية متفقان على عدد وماهية العناصر المكوِّنة للإنسان. فبحسب ما ذكر الوحيُ، فإنّ النار ليست من بين هذه العناصر، ولذلك يجب استبعادُها واعتبارها العنصر الحصري لخلق إبليس والجن.

إضافةً إلى الاعتماد على الوحي والهدْي النبوي، يناقش ابن القيم آراءَ الأطباء المختلفة حول نظرية العناصر. أولًا: يقدِّم حُجج الذين يقولون إن جميع العناصر، ومنها النار، تحتفظ بخصائصها الطبيعية في التراكيب، ثم يقارن هذه الحجج بحجج الذين يدَّعون أن العناصر تفقد خصائصها في هذه التراكيب وتظهر فقط كصفاتٍ - مثل: الحرارة، أو البرودة، أو الرطوبة، أو الجفاف. لا يتعاطف ابن القيم كثيرًا مع الذين يعتقدون أن العناصر تحتفظ بخصائصها الطبيعية في التراكيب، ويعبّر عن رفضه بتسميتهم: أصحاب النار، وهو تعبير يمكن ببساطة أن يشير إلى آراء الأطباء بسبب تأييدهم للنار كعنصر في الإنسان، ولكن لابد أن ابن القيم قد اختار التسمية على أساس معناها القرآني. وردت عبارة أصحاب النار عدَّةَ مرَّات في القرآن، وتدلّ على سكّان جهنم (على سبيل

---

(32) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 68 (فصل في هديه في الاحتماء من التخم)؛ الطب النبوي، ص: 12. ورد الحديثُ في: ابن ماجه، السنن، دون محقق، القاهرة، المطبعة العلمية، 1313هـ/[1896م]، 2: 167 (كتاب الأطعمة، باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع).

(33) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 68 (فصل الأمراض نوعان)؛ الطب النبوي، ص: 13

المثال: سورة البقرة: 39). لقد استخدم ابن القيم هذا التعبيرَ للتأكيد على مصير أولئك الأطباء: حيث إنهم بالترويج لآراء تتعارض مع الوحي؛ آثمون سيُحكم عليهم بالجحيم. إنه أقل قسوة تجاه الذين يعتقدون أن العناصر تفقد خصائصها وتتحول إلى صفات، لكنه يشير إلى أنهم يشكّلون أقلية من الأطباء. يرى ابن القيم أن الخلافات بين الأطباء أنفسهم دليلٌ كافٍ على علمهم الناقص[34]. يُنهي ابن القيم نقاشَه بعبارة «وبالله التوفيق»[35]، وهو تعبيرٌ تقليدي، ولكن يمكن قراءته في هذا السياق على أنه استنتاجٌ من المؤلف، مفاده: كلَّما قدَّم الأطباء افتراضاتِهم المتضاربة؛ فإنَّ كلمة الله تبقى ثابتة. قد يكون للبشر مجادلاتٌ فيما بينهم، لكن في النهاية كلمة الله هي التي تسود. فأما مسألة النار؛ فرسالة الله القاطعة أن النار مكوِّن من مكوِّنات الجن، لا البشر.

إنّ مناقشة قضية العناصر لا توجد عادةً في كتب الطب النبوي. فمن بين أسلاف ابن القيم، لم يشكّك العالم الحنبلي ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1200م) في نظرية العناصر الأربعة[36]، وكذا معاصرُ ابنِ القيم: الذهبيُّ. بل أدرج الذهبيُّ ببساطة العناصر في عرض تقديمي قصير لما يسمَّى بالمواد الطبيعية السبعة في الطب اليوناني الإسلامي[37]. تجنَّب معاصرٌ آخر، ابن مفلح (ت 763هـ/ 1362م)، المسألةَ، بتجنب الكلام في العناصر وقصرَ مناقشته في علم وظائف الأعضاء، على المِزَاجات فقط (المِزاج)[38]. بالنظر إلى أن جميع

---

(34) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 69-70 (فصل الأمراض نوعان)؛ الطب النبوي، ص: 14-17.

(35) المصدر السابق، 3: 70 (فصل الأمراض نوعان)؛ الطب النبوي، ص: 17. تظهر هذه العبارة في القرآن بهذه الصيغة: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾ [هُود: 88].

(36) Ibn al-Gawzi, *Luqat al-manafi' fi al-tibb*, Staatsbibliothek, Berlin, Ms WE, 1180.
ثَمّة وصفٌ قصير لمحتوياته في: Perho, *The Prophet's Medicine*, p. 55 and p. 58.

(37) الذهبي، الطب النبوي، ص: 17 (الجزء الأول من أجزاء الجزء العلمي في الأمور الطبيعية).

(38) ابن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: محمد رشيد رضا، =

هؤلاء المؤلفين كانوا علماء تقليديين، وعلى دراية جيدة بالقرآن والحديث، كان على المرء أن يتوقع منهم اتخاذَ موقف مماثل لموقف ابن القيم. كنّا نتوقع منهم أن يعتبروا أن نظرية العناصر تتعارض مع الوحي، ولكن من الواضح أنه لم يخطر ببال هؤلاء العلماء أن يقارنوا قصة الخلق القرآنية بالعناصر الأربعة للنظرية الطبية.

من المفترض أن عدم التعلق العملي لنظرية العناصر هو الذي جعل من السهل على هؤلاء العلماء عدم مناقشة النظرية. فعلى المستوى النظري، كان هناك ارتباطٌ بين العناصر والأمزجة، ولكنّ الأمزجة كانت هي المهمة وحدها في تحديد المسبِّبات المرضية وتحديد الأمراض واختيار العلاجات. رأى ابن القيم أنه من الضروري مراجعة النظرية الطبية الحالية برفض وجود العنصر الرابع، على الرغم من أن رفْضَه لم يكن له أي نتائج عمَلِيّة. في الواقع، إنّ رفْضه قَبولَ الوجود الكوني للنار لم يدفعه إلى رفض الحرارة باعتبارها صفةً. فوفقًا له، يمكن للمرء أن يقبل وجودَ صفة ساخنة في جسم الإنسان، لأنه على الرغم من صحة عبارة «كل نار هي حارة»، فإن عكسها «كل حرارة فهي نار» غير صحيحة. فقط عكسُها الجزئي: «بعض الحرارة هي نار» هو الصحيح، ما يعني أن صفة الحرارة يمكن أن توجد بمعزل عن النار[39]. تسمح هذه الحجة المنطقية لابن القيم برفض النار كعنصر رابع، مع الاعتراف بوجود الحرارة كصفة. ومن خلال قَبول جميع الصفات والأمزجة والطباع، يستطيع ابن القيم استيعابَ النظريات اليونانية الإسلامية عن مسبِّبات الأمراض والأساليب العلاجية في طب النبي.

على الرغم من عدم وجود عواقب طبية عملية لقبول ثلاثة عناصر فقط، إلا أن مناقشة ابن القيم كانت مهمّةً أيديولوجيًا، لأنها كشفت عن رغبته في التوفيق بين العلوم الطبية والوحي. إن مشاركته في هذا النوع من المناقشة النظرية تجعله يبرز بين المؤلفين الآخَرين في مجال الطب النبوي.

= القاهرة، مطبعة المنار، 1384-1394هـ/[1929م]، 2: 475 (فصل فيما يُعتبر في الطبيب والعامل من العلم).

(39) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 70 (فصل الأمراض نوعان)، الطب النبوي، ص: 17.

المرض المعدي

اعترف الطبُّ اليوناني الإسلامي بانتقال بعضِ الأمراض. وبحسب قسطا بن لوقا (ت 300هـ/ 912م)، فإن انتقال بعض الأمراض يكون بسبب الأبخرة الفاسدة التي إمَّا أن يفرغها الإنسان كما في حالة البرص (الجذام)، أو تكون موجودةً في محيطه، كما في حالة طاعون ميازما. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تنتقل بعض الأمراض من خلال شرارات أو أشعة فاسدة تنتقل من المريض إلى الأصحاء. ويؤثِّر الفساد على مزاج الجسم السليم مسبِّبًا خللًا يُبْرِز أعراضَ الأمراض المنقولة[40].

لم يكن ممكنًا للعلماء التقليديين الذين يروجون لطب النبي قَبول هذا الإجماع الطبي ببساطة، بل كان عليهم التعامل مع الأحايث، التي تعبّر عن وجهات نظر متضاربة أو متعارضة حول هذه القضية. فبحسب بعض الأحاديث، يبدو أنّ الرسول قد قَبِلَ بوجود العدوى، حيث ذُكر أنه قال: «لا يورَد مُمْرِض على مُصِحٍّ»، وحذر حديثٌ آخر يحمل رسالة مماثلة بقوله: «فِرَّ من المجذومِ فرارَكَ من الأسد»[41].

يُعبَّر عن وجهة نظر أقل وضوحًا في حديث يبدو أنه يوصل رسالة متضاربة: «إذا وقعَ [الطاعون] بأرضٍ فلا تدخلوها، وإذا كنتم بها فلا تَفِرُّوا

---

(40) Qusta ibn Luqa, *kitab fi li'da'*, herausgegeben, übersetzt and kommentiert von Hartmut Fahndrich, Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes, 58, 2, Franz Steiner, Stuttgart, 1987, p. 12, p. 24, p. 26.

نوقشت فكرة عدوى ميازما في:
Michael Walters Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977, p. 88-92.

(41) كلا الحديثين منقولان لدى: ابن القيم، زاد المعاد، 3: 112 (فصل في هديه في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها)؛ الطب النبوي، ص: 116. روي الحديث الأول في صحيح البخاري، القاهرة، بولاق، 1296هـ/[1849م]، 7: 30 (كتاب الطب، باب العدوى)، والحديث الثاني في صحيح البخاري، 7: 16 (كتاب الطب، باب الجذام).

منه». وأخيرًا يُعَبَّر عن الإنكار التام في حديثٍ يقدِّم العدوى كواحدة من أربعة معتقدات جاهلية [حقبة ما قبل الإسلام] رفضها النبي صلى الله عليه وسلم: «لا عدوى، ولا طِيَرة، ولا هامةَ ولا صَفرَ»[42].

لم يكن ابن القيم أوَّلَ مَن تناول مشكلة تعارض الأحاديث المتعلقة بالعدوى. ناقش العالم التقليدي ابن قتيبة (ت 276ه/ 889م) هذه المسألةَ في كتابه: تأويل مختلف الحديث، مشيرًا إلى أن الرسول رفض الاعتقادَ الجاهلي عن نذير الشر [التطيّر]، وليس وجودَ العدوى كما يفهمها الأطباء. ووفقًا لابن قتيبة، فإن القدماء كانوا يعتقدون أن الإنسان يمكن أن يُصاب بسوء الحظ وينقل الحظ السيِّئ للآخرين[43]. يفرِّق ابن الجوزي أيضًا بين الصفة المعدية لبعض الأمراض والعدوى التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم: ففي حين أن العدوى كانت جزءًا من خرافات ما قبل الإسلام، فإن السمة المعدية لبعض الأمراض هي حقيقة إيثولوجية (سببية)[44].

---

(42) ورد الحديثُ في: ابن القيم، زاد المعاد، 3: 75 (فصل في هديه في الطاعون وعلاجه والاحتراز منه)؛ الطب النبوي، ص: 28. وروي الحديث في صحيح البخاري، 7: 20؛ كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون. وجاء الحديثُ الثاني في: ابن القيم، زاد المعاد، 3: 112 (فصل في هديه في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها)؛ الطب النبوي، ص: 118، لكن مختصرًا: «لا عدوى ولا طيرة». روى الحديث بلفظٍ أتمَّ في صحيح البخاري، 7: 26 (كتاب الطب، باب الطِّيَرة). ووفقًا لـ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، القاهرة، دون ناشر، 1325هـ/[1907-1908م]، 10: 132، 136، فإنّ الطيرة تعني ممارسةً تتمثّل في قراءة الطالع من خلال طيران الطيور، كما يُعتقد أن ثعبان القرم هو سبب الألم المعوي. ووفقًا لـ Gautier H. A. Juynboll, *The Anthenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, Brill, 1969, p. 140, n. 5, فقد كان يُعتقد أن أرواح الموتى الذين لم يُثأرْ لهم تعيش في البومات.

(43) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، القاهرة، مكتبة الكليات الظاهرية، 1389هـ/ 1966م، ص: 102-106.

(44) وفقا لابن الجوزي، فإنّ انتقال المرض لا ينتمي إلى باب الأدواء وإنما لباب الطب. =

يزعم ابن القيم، بناءً على آراء أسلافه، أن بعض الأمراض قابلة بالفعل للعدوى (نقَّالة) بطبيعتها. ويعترف أنه «قد ظنَّ طائفةٌ من الناس أن هذه الأحاديث [التي تُثبت العدوى] معارَضة بأحاديث أخر تبطلها وتناقضها»، لكنه في الوقت نفسه مقتنع أنّ النبي قد أثبت وجودَ العدوى، وشرَعَ في إثبات أن الأحاديث لا تتعارض حقًّا مع بعضها إذا فُسِّرت فقط بشكل صحيح(45).

وفي تفسيره، يحدّ ابن القيم من الجمهور المخاطَب بهذه الأحاديث، وينقل محور تركيز الأحاديث المتناقضة. يجادل ابن القيم أنّ الحديث لا يناقش حقًّا وجودَ أو عدم وجود العدوى، بل يعبِّر عن ردَّي فِعْلٍ مختلِفَيْن تجاه الأمراض المعدية. فالأحاديث التي يبدو أنها ترفض العدوى موجَّهةٌ فقط للمؤمنين الأقوياء الذين يفضِّلون تجاهل العدوى والتوكُّلَ على الله. فلم يُنْكر الرسولُ حقيقةَ أن بعض الأمراض مُعدِيةٌ بطبيعتها، لكنه فقط أجاز للمؤمنين تجاهُل الخطر. وهذا الاختيار يختاره بعضُ المسلمين، في حين أن الأضعف إيمانًا لديهم بديل آخر: فالحديث عن التحذير من العدوى يسمح لهم بأخذ الحيطة من المرض. يحوّل ابن القيم التناقضَ الظاهري لهذه الأحاديث إلى رسالة مزدوجة ينقلها النبي عن عمْدٍ. فمن خلال تجنُّب العدوى في بعض الحالات وتجاهلها في حالات أخرى، سمح الرسول للمسلمين بالاختيار بحرية بين خيارين - التجاهل أو التصرف بحذر - وأظهر من خلال أفعاله أنّ كليهما نمط سلوكي مقبول(46).

= هذا الرأي مذكور لدى: ابن مفلح، الآداب الشرعية، 3: 383 (فصل الطيرة والشؤم).

(45) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 111-112 (فصل هديه في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها)؛ الطب النبوي، ص: 117-118.

(46) المصدر السابق، 3: 113 (فصل في هديه في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها)؛ الطب النبوي، ص: 119-120. يستعمل ابن القيم هذه الحجة في: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: بشير محمد عيون، بيروت، مكتبة دار البيان، 1414هـ/ 1989م، ص: 224، حيث يخلُص إلى أنه يجوز بالقدر نفسِه أن يكون =

كان ابن القيم واضحًا في قَبوله للعدوى كعامل سببيّ، لكنه يحذر من التركيز الأحادي على آثارها. فمن خلال تحدِّي خطر العدوى، أراد النبي تذكيرَ المؤمنين بأن العدوى ليست مستقلّةً عن إرادة الله. يشير ابن القيم إلى أن العدوى هي أحد الأسباب الثانوية التي خلقها الله، ولكنها مثل غيرها من الأسباب المماثلة، فهي خاضعة لمشيئة الله. يمكن أن تسبب العدوى المرضَ، ولكن إذا شاء الله فيمكنه مَنْعَ حدوث العدوى[47]. ما يعني أن العدوى لا يجب اعتبارها أمرًا مؤكّدًا، ولكنها فقط احتمال.

يفصّل ابن القيم في هذه المسألةَ في: مفتاح دار السعادة، كما يؤكد على أهمية الاعتراف بالأسباب الثانوية كجزء من خلق الله. وفي رأيه، فإن المتكلمين الذين يزعمون أن افتراض وجود أسباب ثانوية، مثل العدوى؛ لا يتوافق مع الإيمان بوحدانية الله (التوحيد)، هم مخطئون بالقدر نفسِه الذي يخطئ به الأطباء عندما ينسون دورَ الله ويعتبرون الأسبابَ كافية في نفسِها. يرفض هؤلاء المتكلمون، باسم التوحيد، جزءًا من خَلْق الله (أي الأسباب)، في حين أن الأطباء يعرّضون إيمانهم للخطر بالتركيز على الأسباب وحدها وجعلها مساويةً الله. في رأي ابن القيم، يجب تجنُّبُ هذين الموقفين المتطرفين وأن يستبدل بهما: الوسط الذهبي، حيث تُقبل العدوى والأسباب الثانوية الأخرى، ولكن في الوقت نفسِه: تُفهم فعاليتُها على أنها معتمدةٌ على إرادة الله[48].

= لأحد أفراد الأسرة اتصالٌ قريب بفرد آخر من أفراد الأسرة يعاني من الجذام، أو أن يبتعد عنه.

(47) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 113-114 (فصل في هديه في التحرز من الأدواء المعدية بطبعها)؛ الطب النبوي، ص: 121.

(48) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، تحقيق: محمد بيومي، القاهرة، مكتبة الأمان، د.ت، 2: 311-313 (فصل في بيان معنى قوله: لا يورِد مُمرِض على مُصح)، ص: 315-316 (فصل في بيان ما روي من قوله: فرّ من المجذوم فَرارك من الأسد).
يذكر ابن قيم الجوزية في هذه الفقرة فرقتيْن: من يرفض العدوى والأسباب الثانوية الأخرى لأنها لا تتفق مع التوحيد، والذين يؤمنون ويخشون العدوى بدلًا من الإيمان =

لم تكن مسألةُ العدوى محلَّ جدال في العلوم الطبية. ومن ثَمَّ فإن الإنكار التام لوجودها لم يكن ليحقق نتائجَ جيدةً في نظر الطب. ولكي يُظهر أنه كان جادًّا حقًّا في مناشدته أن على الأطباء أن «يوسعوا صدورهم» ويدركوا قيمةَ العِلم الموحى به؛ كان على ابن القيم أن يقدِّم حلًّا يدمج وجهةَ النظر النبوية مع علم الطب. لقد حقَّق هذا التكاملَ من خلال القضاء على احتمال رفض الرسول للعدوى كعاملٍ سَبَبيّ. وفي هذا الصدد يمكن وصف نقاشه بأنه اعتذاري يهدف إلى الدفاع عن آراء الرسول وجعلها متوافقة مع الآراء العلمية الحالية. ومن ناحية أخرى، عندما تُربَط أقواله المقتضبة في زاد المعاد بحججه الأكثر تفصيلًا في مفتاح دار السعادة؛ تأخذ المناقشةُ مسارًا مختلفًا وتظهر بشكل أكثر وضوحًا كتعبيرٍ عن رغبته في الجمع بين العقلانية والعلم الإلهي. يجب أن يظهر الطبُّ النبوي كما قصده ابن القيم كأرضية وسطية متوازنة بين الاعتماد الشديد على المعرفة العقلانية من جهة، ورفضها التامّ من جهة أخرى.

أولوية جديدة: صلاح الروح

يعكس مثالٌ آخر منهجَ ابن القيم في الطب النبوي، وهو متعلق بأهداف العلاج الطبي. بشكل عام، اعتمد ابن القيم على النظرية الخلطية والعلاجات الإخلافية allopathic للطب اليوناني الإسلامي، وأشار إليها في تفسيره للنصيحة الطبية التي قدمها النبي صلى الله عليه وسلم. ومع ذلك، فهناك فرقٌ كبير بين

= بالله والخوف منه. لم يحدد الجماعتيْن بشكل صريح. ومع ذلك، تشير الجماعة الأول بشكل معقول إلى علماء الكلام [الأشاعرة]، في حين وجدتُ أنه من المعقول، بسبب السياق الطبي للفقرة؛ تحديد المجموعة الثانية بأنها الأطباء. فوي التوصية بالوسط الذهبي، اتبع ابن القيم نظريةَ ابن تيمية عن (الوسط) باعتباره موقف أهل السنة والجماعة. فبحسب ابن تيمية، فإن أهل السُّنة لم يقولوا بالآراء المتطرفة، بل اعتنقوا دائمًا الموقف التوفيقي بين طرفيْن متطرفيْن. انظر:
Henri Laoust, *La Profession* de *Foi d'Ibn Taymiyya: Texte, traduction et commentaire de la Wasitiyya,* Paris, Geuthner, 1986, p. 60-61 and Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy,* p. 173.

وجهة نظره حول العلاج الطبي ورأي الأطباء. وفقًا لابن القيم، فإن علاج الأمراض مقبول تمامًا، لأنّ كلًّا من الأمراض والعلاجات من صُنْع الله[49]. لكن رغم قبوله العام للعلاج الطبي، اختلفت أولوياته عن أولويات الأطباء:

«إصلاح البدن بدون إصلاح القلب لا ينفع، وفساد البدن مع إصلاح القلب مضرته يسيرة جدًا، وهى مضرة زائلة تعقبها المنفعة الدائمة التامة»[50].

إنّ تفضيل صلاح النَّفس على صلاح الجسد واضحٌ في مناقشة ابن القيم لأمراض الروح. كان صلاح الروح مهمًّا أيضًا في الطب اليوناني الإسلامي، لكن الأطباء الذين مارسوا هذا الطبَّ لم يفضِّلوا الروحَ على الجسد، لأنهم اعتبروهما على القدر نفسِه من الأهمية. وفقًا للنظرية الطبية اليونانية الإسلامية، فإن الجسد والروح كيانان منفصلان يمكن أن يؤثر كلٌّ منهما على الآخر؛ ومن ثَمَّ فإن صحة الروح وصحة الجسد مترابطتان. لذلك تُعتبر المشاعر المفرطة من أمراض الروح (أمراض النفس)، مما يتسبب في أعراض جسدية خطيرة، لكن الطبيب سيفشل في علاج المريض إذا لم يتعرَّف على الخلل العاطفي الكامن ويعالجه. وبناءً على ذلك، فإنّ الشخصَ السليم لديه أمزجة جسدية متوازنة وروح لا تزعجها المشاعر المفرطة. يمكن للطبيب تأمين توازن المزاج الجسدي من خلال التوصية بنظام غذائي ونمط حياة يناسب مزاج المريض، وسيتم الحفاظ على التوازن العاطفي إذا تجنَّب المريضُ المشاعرَ المفرطة.

---

(49) اتخذ ابن القيم موقفًا واضحًا لصالح التداوي وردَّ على كلٍّ من الذين اعتبروا التداوي ضد الاعتماد على الله (التوكل)، ومَنْ رفضوا العلاقة السببية بين الأدوية والعلاج. زاد المعاد، 3: 66-68 (فصل: روى مسلم في صحيحه:... لكل داء دواء)؛ الطب النبوي، ص: 8-12. للوقوف على مناقشة أكثر تفصيلًا لهذه الآراء انظر: Perho, *The Prophet's Medicine*, p. 65-75.

(50) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 70 (فصل: وكان علاجه للمرض ثلاثة أنواع)؛ الطب النبوي، ص: 18.

كان علماء الدين مهتمِّين أيضًا بصلاح الروح، وناقش ابن تيمية أمراضَ النفس المختلفة في رسالتيْن[51]. يفضّل كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم التعبير القرآني: «أمراض القلب»[52] على تعبير الأطباء «أمراض النفس»، ورغم أن الأمراض التي ناقشها العالِمان هي نفسها الموجودة في الكتب الطبية، وهي الحزن والغم والحسد والعشق. ففي القرآن: القلبُ هو الذي يعرف الله[53]، وبناءً على هذه الفكرة اعتبر ابن القيم أنّ القلب هو محلّ العبادة الذي لا ينبغي أن يزعجه غيرها من الانشغالات. اشترك ابن تيمية وابن القيم في هذا الرأي، ويشير قرارهم باستخدام كلمة (قلب) بدلًا من (نفس) إلى الأهمية التي أولوها للعواقب الدينية لهذه الأمراض: فالمشاعر المفرطة يمكن أن تمنع العبادةَ وتطرد معرفةَ الله من القلب[54].

يتفق ابن تيمية مع ابن القيم في اعتبار أمراض الروح أخطرَ بكثير من الأمراض الجسدية[55]. وعلى الرغم من هذا التشابه الأوّلي، يختلف العالمان في مواقفهما تجاه هذه الأمراض. يستخدم ابن تيمية مصطلح (مرض القلب) كاستعارة مجازية أكثر من كونها وصفَ حالة طبية، أي: مرض له أعراض جسدية. توغَّل ابن تيمية بشكلٍ قصيرٍ في الطب، واقتبس التعريف الطبي للمرض فيما يتعلق بالعشق فقط[56]. وبشكل عامّ، ركّز ابن تيمية على الجوانب

---

(51) عنوان كِلتَا الرسالتيْن: مرض القلوب وشفاؤها. الأولى في، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 10: 91-137، والثانية في: مجموع الفتاوى، 10: 38-148.

(52) ترد عبارة: (في قلوبهم مرض) في القرآن عدة مرات، مثلًا في: سورة البقرة: 10، سورة النور: 50، سورة المدثر: 31.

(53) *S.v.* Kalb (Louis Gardet), in: *EI*[2], vol. 4, p. 486.

(54) Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, State University of New York Press, 1979, p. 18.

(55) ابن تيمية، "مرض القلب"، في مجموع الفتاوى، 10: 94، حيث تناول ما يخص القلب: «حياته وموته ومرضه وشفاؤه أعظم من حياة البدن وموته ومرضه وشفائه».

(56) المصدر السابق، 10: 129-130، يوضح أن العشق مرضٌ تسببه السوداوية ويشبه الكآبة، [فيقول إنه] «مرض وسواسي شبيه بالماليخوليا». في موضع آخر، يشير ابن =

الأخلاقية والدينية للآلام، لأن مرض الجسد، حسب قوله، هو تمظهُرٌ من تمظهرات الطبيعة، في حين أنّ مرض القلب ينتمي إلى عالَم الدين والشرع[57]. ولكونه عالِمًا دينيًا، فهو مهتمٌّ في المقام الأول بالمخاطر التي تشكلها هذه الأمراض على خلاص الروح. من الواضح أنه يشاطر الرأيَ الذي عبّر عنه المفسِّر عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت 182هـ / 798-799م) بأن مرض القلب «مرض في الدين، وليس مرضًا في الأجساد»، وأن «المرض: الشكّ»[58].

اعتبر ابن القيم أن العواطف المفرطة أمراضٌ تعرّض النفسَ لخطر اللعنة الأبدية. ومع ذلك، وعلى الرغم من أنّ نقاشه - مثل نقاش ابن تيمية - يركِّز على الجوانب الدينية للأمراض، إلا أنّ له طابعًا طبيًّا مميّزًا. وفقًا لابن القيم، فإن العشق مَرَضٌ شديد يصعب علاجه، ولكنه مرضٌ مثلُ أي مرض آخر، ومن ثَمَّ هو قابِلٌ للعلاج[59]. على الرغم من الاعتراف بأن العشق مَرَضٌ، إلا أن ابن القيم لا يأخذ الأعراض الجسدية في الاعتبار. ومع ذلك فإن تعليماته التفصيلية لشفاء المرض تكشف أنه مَدين للرأي الطبي السائد.

عرّف ابن القيم العشقَ بأنه شكل من أشكال الشِرْك، حيث يعبد العاشق

= تيمية إلى أن الزواج واتخاذ مِلك اليمين هما شفاءان مشروعان للعشق. ذُكِر الرأي مذكور في: ahya Michot, "Un celibataire endurci et sa maman. Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes", *Acta Orientalia Belgica,* 15 (2001), p. 175، وقد ذُكِر كلا الشفاءَين في: ابن سينا، القانون، ص: 136.

(57) ابن تيمية، "مرض القلوب"، في: مجموع الفتاوى، 10: 146.

(58) ابن كثير، تفسير القرآن، بيروت، دار الفكر، 1385هـ/ 1966م، 1: 85، تفسير الآية: البقرة: 10: (في قلوبهم مرض). وتفسير عبد الرحمن بن زيد مذكورٌ أيضًا في: أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة، دار المعارف، (1969م)، 1: 280.

(59) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 151، 154 (فصل في هديه في علاج العشق)؛ الطب النبوي، ص: 206، 210.

مخلوقًا بدلًا من الله. ووفقًا لابن القيم فإن موضوع الشغف يملأ قلب المحب إلى درجة عدم وجود مكان لله، فيمنع قلبَ المحب وروحَه من تذكُّر الله وعبادته وحبه. ومن الواضح أنه لا بد للمؤمن أن يطرد العشقَ ويعالج المرض قبل أن يزداد قوةً ويصبح خطيئةً مهلكة. ومن الضروري للمصاب أن يتعرف على طبيعة مرضه وأن يتخلى عن شغفه.

يقدم ابن القيم عدّةَ علاجات مختلفة للعشق والتي تشبه في الغالب تلك التي اقترحها ابن سينا. كلاهما يقترح استبدالًا تدريجيًا بالشغف شكلًا أكثر رِقّة للحب، وهو الشكل الذي سيعيد التوازُنَ العاطفي للروح. وفقًا لابن قيم الجوزية، فإن أحد الجوانب المهمة في العلاج هو أن الحب الرزين يوفر مكانًا لله في قلب المحب. من جانبه حذَّر ابن سينا من أن العلاج ليس ممكنًا دائمًا وأن المرض يمكن أن يصبح مزمنًا[60]. يدرك ابن القيم هذا الرأي، ولكن لأنه معنيٌّ بشكل أساسٍ بخلاص الروح، لا يمكنه أن يعترف بالهزيمة. بدلًا من قبول رأي ابن سينا حول احتمالية أن يصبح العشقُ مرضًا مزمنًا، ذكر أنه في بعض الحالات يكون العلاجُ الوحيد الفعَّال هو أن يبتعد الحبيب فورًا عن المحبوب. هذا علاج جذري قد يتسبب في موت المريض، لكنه على الأقل سيموت محبًّا لله مُنقِذًا لروحه[61]. يؤكد هذا الموقفُ الاختلافَ الكبير والحاسم بين ابن القيم

(60) ابن سينا، القانون، ص: 316.

(61) ابن القيم، زاد المعاد، 3: 154 (فصل في هديه في علاج العشق)؛ الطب النبوي، ص 212-213. يُعبَّر عن الموت كنتيجة بصورة ضمنيّة فقط في حديث: «مَن عشقَ فعفَّ وكتمَ فمات، فهو شهيد». لا يُروى هذا الحديثُ في المصنفات الرئيسة. بحسب ابن القيم، فإنه حديث موضوع على النبي صلى الله عليه وسلم. وذهب ابن القيم إلى أن الابتعاد عن المحبوب قد يؤدي إلى موت الحبيب. وذكر ذلك باستفاضة أكثر في: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق: عبد اللطيف آل محمد الفواعير، عمّان، دار الفكر للنشر والتوزيع، (1986م)، ص: 228-229 (فصل: والعاشق له ثلاث مقامات)، *Bell, Love Theory*, p. 132 and p. 136، حيث يذكر أن ابن القيم اعتبر موت الحبيب أمرًا جديرًا بالتقدير، بشرط أن يتخلى الحبيب عن المحبوب في سبيل الله.

الديني وابن سينا الطبيب: الأولوية الأولى لدى الطبيب هي استعادة التوازن العقلي والجسدي للمريض، في حيم يركز عالم الدين على مصير روح المريض، ومن ثَمَّ يجب أن نقبل موت المريض بدلًا من السماح له بالاستسلام لشغفٍ آثم.

مساهمة ابن قيم الجوزية وإرثه

بالمقارنة مع الكتابات السابقة عن الطب النبوي، تمثِّل فصول الطب النبوي في زاد المعاد تطوّرًا واضحًا في هذا المجال العلمي. كان ابن القيم، على عكس من سبقه، أكثر اهتمامًا بالمسائل النظرية، وشرع في تعديل النظرية الطبية الموجودة من أجل تكييفها مع الوحي. وفي نقاشاته حول العوامل، والعدوى، والمشاعر المفرطة؛ يقدم ابن القيم نظريةً طبية تقوم على كلٍّ من المعرفة الإلهية والعقلانية، مما يمكّن الأطباء من الاستفادة من الضوابط النبوية في علاج الأمراض. ظهر الطب النبوي في صياغة ابن القيم كشكلٍ من أشكال العلاج الذي يوازن بين العلم الديني والعقلاني. لقد نهض بتعديل النظرية الطبية لاستيعاب الاهتمامات الدينية، لكنه سمح في الوقت نفسِه للآراء الطبية المهنية بالتأثير على تفسير نصوص الحديث.

إن التوليف الخاص لابن قيم الجوزية بين المعرفة الإلهية والعقلانية جعل فهمَه للطب النبوي متميّزًا عن أسلافه ومعاصريه. ومن ناحية أخرى يبدو أن مساهمته في هذا المجال قد تجاهلها إلى حدٍّ كبير علماءُ الدين اللاحقون. وكان من بين خلفائه تلميذه جمال الدين السُرَّمرّي (ت 776هـ/ 1374م)، الذي كتب كتابًا عن الطب النبوي بعنوان: كتاب شفاء الآلام في طب أهل الإسلام. اختار السرمري عدم التكرار أو التفكّر في أيٍّ من المناقشات النظرية لشيخه، ولكن بدلًا من ذلك أنتج كتيبًا طبيًا عن الأطعمة الشائعة[62]. وبصفةٍ عامة يحمل

(62) لم يُنشر نصُّ السرمري. تعطي ديتريتش وصفًا مفصّلًا عن محتويات هذين المخطوطين: Samsun, Gazi 2777 و Istanbul, Fatih 3584في: Dietrich, *Studien*, p. 121-171 يستندُ استنتاجي عن المحتوى إلى وصف ديتريتش.

الكتابُ ما هو شبيه بكتاب الطب النبوي لـ الذهبي ضِمن مجال الطب النبوي. قد يكون السرمري قد تردَّد في اتباع ابن القيم في تطبيق منهج ابن تيمية في الجمع بين العقل والوحي في المسائل الطبية. أشارت كاترينا بوري إلى أنّ استخدام ابن تيمية للعقلانية تعرّض لانتقادات شديدة من قِبل كلٍّ من الحنابلة والصوفية التقليديين. وتُجادل بأنّ ابن تيمية وأنصاره المتحمسين يمثلون «أقلية نخبوية» بين التقليديين في عصرهم، في حين كان الذهبي ينتمي إلى الأغلبية التي ظلّت متشكّكة بشدة تجاه الاستخدام المكثف للعقلانية[63]. من المحتمل أن السرمري لم يرغب في الارتباط بهذه الأقلية المثيرة للجدل، وأن هذا القرار دفعه إلى صياغة كتابه عن الطب النبوي على غرار الذهبي، وليس على نظام كتاب ابن القيم: زاد المعاد.

لم يُعِر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ/ 1505م) انتباهًا لمساهمات ابن القيم أو الذهبي في هذا المجال، وكتابه: المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، هو جَمْعٌ بسيط للأحاديث مرتّبةٌ على الموضوعات. لا يناقش المؤلف المحتوى الطبي للأحاديث، ولكنه على غرار المؤلفين الأوائل للطب النبوي يركّز على حشْدِ عددٍ كبير من الروايات[64].

في المقابل يُظهر شمس الدين بن طولون (ت 953هـ/ 1546م)، في كتابه: المنهل الروي في الطب النبوي، اهتمامًا أكبر بربط الأحاديث بالآراء الطبية ذات الصلة[65]. ومن حينٍ لآخر اقتبس ابن طولون من ابن القيم، لكنه لم يشر إلى مناقشات ابن القيم النظرية. تطرقت الأحاديث التي استخدمها ابن طولون

---

(63) Bori, "Ibn Taymiyya wa-Jamatuhu", p. 38-41.

(64) لم ينشر كتاب السيوطي: المنهج. تعليقاتي مبنية على التوصيفات الواردة في: Altaf Ahmad Azmi, "A new manuscript on Prophet's medicine by Jalal al-Din al-Suyiuti", *Studies in History of Medicine and Science*, 9, (1985), num. 3-4, p. 102-106, and in al-Nasimi, *al-Tibb al-nabawi al-hadit, 1*, p. 104-109.

(65) ابن طولون، المنهل الروي في الطب النبوي، تحقيق: عزيز بايك، حيدرآباد، أنوار المعارف، (1987م).

إلى بعض الموضوعات النظرية التي اعتبرها ابن القيم مثيرةً للجدل من الناحية العَقَدِية وتحتاج إلى بعض التعديل. لكنه بدلًا من اتباع خُطى ابن القيم في مناقشة هذه القضايا، اقتصر ابن طولون على اقتباس الأحاديث وإضافة تعليقات طبية سطحية موجزة فقط. نتيجة منهج ابن طولون هي أن المعرفة المنجزة والعقلانية ستظل منفصلةً، ولا يظهر أي توليف متماسك لها[66].

لم يكن المؤلفون اللاحقون يميلون إلى تطوير المجال بصورةٍ أكبر وفقًا للإرشادات التي وضعها ابن القيم، فاختاروا تجاهل الآثار اللاهوتية للنظريات الطبية. كان هؤلاء العلماء حذرين من اتباع ابن القيم على طريق العقلانية، وكان ردُّ فِعْلِهم أيضًا مؤشِّرًا على المكانة العالية التي ظل الطب اليوناني الإسلامي يتمتع بها كعلم. لم يُخضِع خلفاءُ ابن القيم إرثه النظري لمزيد من المناقشة، لكنهم بدلًا من ذلك قَبِلُوا صِحَّةَ النظريات الأساسية للطب اليوناني الإسلامي. لقد امتنعوا عن المطالبة بتعديل الآراء العلمية الحالية وجعْلِها منسجمةً مع الوحي الإلهي.

بشكلٍ عام، يمكن اعتبار الطب النبوي بمثابة رد فعل علماء الدين على تقليدٍ طبِّيٍّ أجنبي في الأصل، ومحاولتهم وضعه في إطار إسلامي. وقد ساهم جميعُ المؤلفين في هذا المجال في تحقيق هذا الهدف من خلال محاولة إثبات أن توجيهتا النبي صلى الله عليه وسلم كانت فعَّالة فيما يتعلق بقضايا الصحة والمرض، وأن الأطباء والناس العاديين يمكن أن يستفيدوا من حكمته. أضاف اهتمام ابن القيم في الجمع بين المعرفة الإلهية والعقلانية بُعدًا جديدًا للنقاش. لقد وضع هدفًا أكثر طموحًا في تقديم الطب النبوي باعتباره الطب الإسلامي الحقيقي، الذي يتمتع بنظريةٍ وممارسةٍ تتفقان تمامًا مع الوحي الإلهي والعقل.

---

(66) انظر مثلًا: ابن طولون، المنهل الروي، ص: 289-299، حيث يتكوَّن فصلُ العشق عند ابن طولون من أحاديث مقتبَسة متبوعة باقتباس قصير من الكتاب الطبي لـ ابن النفيس (ت 687هـ/ 1288م): الموجز في الطب. كذلك نوقشت نظرية العناصر لدى: ابن طولون، المنهل الروي، ص: 10-12، وقد قُبِل وجودُ هذه العناصر الأربعة من غير شكٍّ فيها، ولم ينقل آيات قرآنية عن قضية الخَلْق.

تطبيع العلم في كتاب الروح لابن القيم

◆

تسفي لانجرمان
(جامعة بار إيلان، رمات جان)

في مقال تأسيسي يصفُ عبد الحميد صبرة المراحلَ المختلفة للاستقبال الأول للتعليم الهلنستي في الحضارة الإسلامية، بدءًا من المراحل الأولية للاعتماد، حيث كانت العلوم الأجنبية في ذلك الوقت تتصف بوضع «الضيف المدعو»، إلى أنْ بلغت ذروتها في مرحلة أصبح فيها «الناقلون للمعرفة العلمية والطبية... ممثَّلين إلى حدٍّ كبير من الرجال الذين لم يكونوا مسلمين بحسب الولادة والعقيدة فحسب، بل من الذين كانوا مشبعين بالتعليم والتراث الإسلامي، والذين جرى إنتاجُ إطارهم المفاهيمي في سياق عملية تشكيل وجهةِ نظرٍ إسلامية واعية». يوضحُ صبرة هذه المرحلة الأخيرة من العملية، والتي يسميها التطبيع (*Naturalization*)، من خلال شخصياتٍ مثل: ابن النفيس وابن الشاطر، أي الأفراد الذين اشتهروا بمساهماتهم في المشروع العلمي، ولكن كان لهم في الوقت نفسِه منزلة مميزة في الفقه أو في بعض المجالات الإسلامية المميزة الأخرى[1].

(1) Abdelhamid I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, 25 (1987), p. 223-243, at p. 237. =

لقد وصف صبرة المرحلةَ الأولى، الاستئثار/الاستيلاء؛ جيدًا. وإضافةً إلى ذلك، فإن مفهوم الاستيلاء قد اتخذ مدًى واسعًا، وواسعًا للغاية بالفعل، لدرجة أنه من الضروري أن نوضح في دراسة خاصة ما يعنيه المصطلحُ بالنسبة إلى المختصين بدراسة القرون الوسطى[2]. من ناحية أخرى لم يُناقَش تطبيع العلم في الثقافة الإسلامية، أو في أي شيء آخر يتعلق بهذا الشأن، في أيّ دراسةٍ معروفة لي، رغم أن التطبيع في ظاهر الأمر هو المفهومُ الأكثر دلالةً على المشهد المعاصر حيث يفترض أن المسلمين ينخرطون الآن في العلم المطبَّع. أقترح في هذه الورقة استكشافَ المزيد عن عملية التطبيع من خلال فحص مكانها في كتابٍ واسع الانتشار للغاية لأحد علماء العقيدة المتأخرين الأكثر أهمية في العصور الوسطى، ابن قيم الجوزية.

في الدراسات القليلة التي رأيتُها والتي توظِّف هذا المفهومَ، يُستخدم التطبيع بشكل أساسٍ بمعنى موسَّع لما يعنيه أن تصبح مواطنًا متجنِّسًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى وجه الخصوص: الفعل الحاسم المتمثّل في الحلف بالولاء. هذا الاستخدام غير مناسب للدراسة الحالية بطبيعة الحال. قد أُفكِّر في المعاني الواردة في القاموس (التي يمكن العثور عليها بسهولة في Merriam-Webster عبر الإنترنت) لصفة «طبيعي/Natural»، مثل «وجود علاقة أساسية مع شخصٍ ما أو شيء ما»، وكونه «يُشبِه الأصلَ إلى حدٍّ كبير»، وكون الشيء «موصوفًا بالبساطة السهلة، والتحرُّر من الاصطناع أو التأثير أو التقيُّد». وفي الواقع، تنطبق جميعُ هذه الأمور الثلاثة على عملية التطبيع التي نبحثها

= أعيدَ طبع مقال صبرة في مجموعته الخاصة من المقالات:
Optics, Astronomy and Logic, Aldershot, Hants, Variorum Collected Studies, 1994, and again in F. Jamil and Sally P. Ragep (ed.s), *Tradition, Transmission, Transformation,* Leiden, Brill, 1996.

(2) Kathleen M. Ashley and Veronique Plesch, "The Cultural Processes of "Appropriation", *Journal of Medieval and Early Modern Studies,* 32 (2002), 1, p. 1-15,
وهو المقال الافتتاحي لعدد خاص مكرس بالكامل لموضوع الاستيلاء الثقافي، لاحظ أن مصطلح «التطبيع» لا يظهر ولو مرة واحدة في هذه الدراسة.

هاهنا. لقد صنع العلمُ علاقةً جوهرية مع الإسلام، وعلى وجه التحديد: أصبحت المفاهيم العلمية أو الفلسفية عن النفس (أو الروح) مرتبطةً بشكل أساسٍ بـ الروح التي هي موضوع كتاب ابن القيم. أصبح التصور القرآني «الأصلي» عن الرُّوح مشابهًا إلى حدٍّ كبير، من خلال عملية التطبيع، لمفهوم النَّفْس أو الروح في التصور اليوناني، رغم أنه بعيدٌ عنه كلَّ البُعْد[3]. أخيرًا، تعامل ابن القيم مع الأفكار التي يظهر لنا أصلُها الهللينستي، بصورةٍ بسيطة وحرة، فلم تكن دائمًا متقبَلة ومتناسقة، وغير مقيدة بالقيود التي يجب أن توضَع عليها، فقد كانت هذه الأفكار تعتبر غيرَ إسلامية. لم يُتوصّل إلى هذه الحالة التطبيعية إلا بعد عملية طويلة. تتميز المراحل الرئيسة لهذه العملية بشُغل أبي علي بن سينا (ت 428هـ/ 1037م)، وفخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م). نظرَ الأول عن كثَبٍ في الأفكار التي وصلت إليه من تقاليد الفلسفة والكلام، مفضِّلاً في النهاية بعضَ المفاهيم الأصيلة جدًّا، بناء على وعيه الذاتي. وجمَّع الأخيرُ ميراث الأفكار التي خلَّفها ابن سينا وآخرون، والذين قدَّموا في الوقت نفسِه ملخصًا واضحًا ومراجعةً نقدية من شأنها أن تكون ذات القيمة الأكبر لابن القيم[4]. لم يكمُن

---

(3) للاطلاع على تقييمٍ مُعاصر للفكرة القرآنية «الأصلية» عن الرُّوح، انظر: *s.v.* Spirit (Michael Sells), in: *Encyclopaedia of the Qur'an,* Jane Dammen McAuliffe (general ed.), Leiden, Brill, 2005, vol. 5, p. 114-117؛ تُترجَم psyche عمومًا إلى soul ومن ثَمَّ فهي تتوافق مع كلمة: النَّفس باللغة العربية، وتُترجم pneuma إلى spirit، فتطابق: الروح بالعربية. في المراحل التكوينية للعلم في الثقافة الإسلامية كان هناك الكثير من القلق بشأن هذه المصطلحات، خاصة وأن كلا المصطلحين (النفس والروح) يحملان معاني بيولوجية وعقلية وميتافيزيقية، وخُصِّصت العديدُ من الدراسات لفهم وترتيب هذه الأمور. لقد تعاملتُ مع هذا الموضوع في موضعٍ آخر. انظر: Y. Tzvi Langermann, "Abu al-Faraj ibn al-Tayyib on Spirit and Soul", *Le Musion,* 122 (2009), p. 149-158. ومع ذلك، سيكون من غير المفيد الخوضُ في كل هذا، والسماح لهذه المخاوف بالدخول والتدخُّل في مناقشتنا هنا، والتي خُصِّصت بالكامل لفترة لاحقة وبيئة مختلفة، حيث لا تهمُّ الفروقُ الاصطلاحية، كما سنرى.

(4) سنقدم تفاصيل ومراجع لاحقًا في سياق مناقشتنا لفقرات مختارة من كتاب ابن القيم.

التحول النقدي في محتوى العقيدة بقدر ما كمُن في تأليفها، أو ربما ينبغي أن أقول بقدر ما نقص في تأليفها: حيث إنّه عندما أصبحت الأفكارُ مطبَّعةً؛ أصبحت مجهولةَ المصدر. لم تعد بعد الآن هي رأي فلان وفلان، الذي قد يكون اسمه لعنةً بالنسبة لبعض العلماء، بل أصبحت وجهة نظر «شخص ما» (قال بعضهم) ونحو ذلك، وأصبحت جزءًا من التراث الإسلامي.

سأجادل هنا بأنّ كتاب الروح لـ ابن القيم يُظهر عُمقًا تطبيعيًّا للعلوم. من المؤكَّد أن ابن القيم يفي بمعايير صبرة، بقدر ما هو «مسلمٌ بالولادة وبالإيمان، مُشبَعٌ بتعاليم التراث الإسلامي،... وقد أُنتج إطاره المفاهيمي في سياق عملية تكوين نظرةٍ إسلامية واعية». لا يمكن أن يُطلق عليه لقب: عالم، بالطريقة التي ينطبق بها هذا اللقبُ على ابن النفيس أو ابن الشاطر على سبيل المثال بالتأكيد، فالأول كاتبٌ طبيٌّ بارع، والأخير عالم فلك مهمٌّ. كان ابن القيم معاديًا لكلٍّ من الهللينية والعلوم الزائفة كعلم التنجيم والخيمياء. كان الأساس المنطقي الكامن وراء كلا الموقفيْن السلبيين هو فهمُه للعقيدة الإسلامية الصحيحة.

وعلى الرغم من معارضته الواضحة والقَطْعِيّة للفلسفة والتراث الهللينستي، كان ابن القيم بلا شكٍّ حاملاً لمعرفةٍ علمية وطبية. من المفيد بشكلٍ خاصٍّ أن نرى السهولةَ والطبيعية اللذين ينشر بهما ابن القيم الحججَ العلمية بشكلٍ واضح، ويستخدم المصطلحاتِ الفلسفيةَ والعلمية، بل ويستشهد بأسماء فلاسفة (أحيانًا بشكل غير مباشر، كما سنرى)، وهو تلميذٌ مخلص لـ ابن تيمية، ومِثلُ معلِّمِه: خصمٌ قويٌّ للتأثيرات الأجنبية على الإسلام. لا يمكن فهم هذا، كما سنحاجّ، إلا إذا أدركنا أنه بحلول زمن ابن القيم، أصبحت هذه الأشكالُ من الخطاب أو الجدل متطبِّعَةً في الإسلام لدرجة أنّ مُفكِّرَ بعزيمة ابن القيم كان بإمكانه بصدقٍ (البعض قد يفضِّل القولَ: ببراءة أو سذاجة) الاستفادةَ منها في شرح وتسويغ ما يجب أن يكونَ الموقفَ الإسلامي الصحيحَ، دون انتهاك مُعارضتِه للفلسفة، مع كلِّ ما يترتَّب على ذلك.

لفت كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم انتباهَ مؤرِّخي العلوم بسبب نقْضِهم

الشامل والقوي لما يسمى بعُلوم السحر، وخاصة علم التنجيم[5]. صحيحٌ أن دوافعهما كانت لاهوتية أكثر من كونها فلسفية أو علمية (حيث استُعملت هذه المصطلحات بطريقةٍ عامة وربما غير دقيقة)، لكنّ حُججَهم كانت بالضرورة علميةً في طبيعتها، وكان الدافع وراءها سببٌ منطقي معين. في هذه الدراسة، سوف ننظر في تمظهرات التطبيع في معالجة ابن القيم للقضايا المتعلقة بمفهوم الروح. حيث يقدِّم منهجُه، كما ندّعي، أدلةً قوية على تطبيع العلم بحسب ما وصفه صبرة.

إنّ كتاب الروح لابن القيم مليء باللغة الفلسفية بالتأكيد، ولكنّ موقفه تجاه الادعاءات الفلسفية محترمٌ للغاية - نقديٌّ ولكن ليس مسيئًا - لدرجة أن بعض العلماء المسلمين المعاصرين شكّكوا في أصالة الكتاب. وبشكلٍ عام فحتى السلفيون البارزون يعترفون بتأليف ابن القيم للكتاب. ومع ذلك، من أجل جعل الكتاب أكثر قبولا لجمهور يتنصَّل حتى من العلم الذي طُبِّع في الثقافة الإسلامية، فقد جرى «تهذيبه»، لذا فالآن يوجد «صحيح كتاب الروح»، ونسخٌ «مهذَّبة»[6] ومختصرة من كتاب ابن القيم. ضمن هذا السياق المحدود على الأقل، يمكننا بعد ذلك إضافة مرحلة ثالثة للتطورات التي وصفها صبرة. فبعد مرحلتي الاستيلاء والتطبيع، يأتي إنكار العلم.

لأغراض التحليل والتوضيح فحصنا في هذه الدراسة مقاطعَ مختارة من كتاب واحد معيَّن. ومع ذلك فإننا لا نتكلَّف التحليلاتِ التاريخيةَ أو الفلسفية

---

(5) John W. Livingston, "Ibn Qayyim al-Jawziyyah: a Fourteenth Century Defense against Astrological Divination and Alchemical Transmutation", *Journal of the American Oriental Society,* 91 (1971), 1, p. 96-103; idem, "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim alJawziyya", *Journal of the.American Oriental Society,* 112 (1992), 4, p. 598-610; Yahya Michot, "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas", *Journal of Islamic Studies, 11* (2000), 2, p. 147-208.

(6) لمناقشة كاملة لهذه المسائل ومراجع متعلقة بها، انظر:
"Ibn al-Qayyim's *16- kitab al-Ruh:* Some Literary Aspects", in: *Neo-Hanbalism Reconsidered The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya,* George Tamer and Birgit Krawietz (ed.s), Berlin (forthcoming 2011).

للمواضع التي نستشهد بها، ولا نحاول دراسة المقاطع المختارة على خلفية أعمال ابن القيم بشكل عام. لقد اخترنا كتاب الروح لأنه مرشَّح جيد لفحص التطبيع. إنّه كتاب غني بالاقتباسات عن المؤلفات العلمية والفلسفية، وكَتبه شخصٌ كان معاديًا علنًا للتقليد الهللينستي، والذي تعد قُدرته على إشراك الأفكار «بشكل طبيعي» هو جوهر مناقشتنا.

الغرض من الكتاب وطريقته

كتاب الروح هو كتاب يُقرأ على نطاق واسع، من تأليفِ مفكّرٍ مسلمٍ مهمٍّ جدًّا. وقد وَصفتْ بيرجيت كراويتز *Birgit Krawietz* الكتابَ وصفًا صحيحًا بأنه «أكثر الكتب مبيعًا بحقّ»[7]. إن هدفه الرئيس هو وصف وتعزيز المعتقدات الإسلامية التقليدية فيما يتعلق بالكيان البشري الذي يعيش في الجسد، بعد الموت. يمكن للمرء أن يسمِّي هذا الكيان: نفسًا أو روحًا، ويستخدم ابن القيم الكلمتين بالتبادل بالفعل، وكذلك يمكننا نحن أن نفعل. إنّ الهوس بالمصطلحات الذي يصيب كثيرًا من الأبحاث المعاصرة لا مكان له هنا. ومن أجل القيام بذلك، كان يجب على ابن القيم أن يأخذ في الحُسبان مجموعةً كاملة من المفاهيم المتعلقة بالنفس أو الروح والتي أصبحت مطبَّعة في الإسلام. لقد اجتذب كتابُه القليل من الأبحاث الأكاديمية. لا يزال د. ب. ماكدونالد D. *B. Macdonald*، في دراسةٍ نُشرت منذ فترة طويلة؛ هو الباحث الوحيد حتى الآن الذي حاول شرح الكتاب ووضعه ضمن طيف الفكر الإسلامي. لاحظ ماكدونالد تنوُّعَ المصادر، ومن بينها الفلاسفة، الذين نوقشت آراؤهم عندما بدأ ابن القيم بالمهمة الشاقة المتمثلة في تقديم «مجموعة من وجهات النظر الأكثر تنوُّعًا فيما يتعلق بالروح والنفس، وهويتهما، أو علاقتهما ببعضهما البعض، وعلاقتهما بالحياة... والقوة... والنَّفَس... والأجسام المادية... وبالطبائع الأربعة... ناقلًا عن

---

(7) Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawziyya: His Life and Works", *Mamluk Studies Review*, 10 (2006), p. 34.

الأشعري، والجُّبّائي، والباقلّاني، وابن حزم وأرسطو، إلخ»[8]. يقترح ماكدونالد أنّ هدفه من ذلك كان «من الواضح أنه يميل إلى إظهار غاية الارتباك التي يمكن أن ينقذنا منها: الكتاب والسنة والتراثُ، فقط عندما تُستخدم بشكل عقلاني وطبيعي». يمكنني بالتأكيد قبول هذا كتقييم عام. وعلى وجه الخصوص، أود أن أؤكد ملاحظة ماكدونالد عن الاستخدام «العقلاني والطبيعي» الذي يجريه ابن القيم للنصوص الدينية الشرعية: هذا بالضبط ما نتوقعه من عالم ديني أصبحت العلومُ بالنسبة له «متطبَّعة». هذه إلى حدٍّ كبير الفرضيةُ المركزية لهذه الورقة. وفي هذا السياق ألفتُ الانتباه إلى ملاحظة ماكدونالد في بضع صفحات سابقة، حيث لاحظ أن ابن القيم يرفض الرأيَ القائل بأن النَّفْس «غير مادية وليست في مكان وليس لها شكل - أي أن [رأي] هؤلاء المتكلمين الفلاسفة، مثل الغزالي، هو الذي جعل هذا التصوّر ممكنًا في الإسلام السني»[9]. هنا أيضًا أعتقد أن ماكدونالد يقدِّمُ نظرةً ثاقبة، بدأنا الآن فقط في تقدير قيمتها. جعلُ هذه الآراء «ممكنة في الإسلام التقليدي» - وأكثر من ذلك بنشر حججها المطوَّرة بشكل كامل، والقائمة جوهريًّا على النظريات الهللينستية والمصطلحات العلمية وأساليب الجدل والإثبات السائدة -؛ هو بالضبط عملية التطبيع التي تدور في ذهني. يظهر الجدل بين المتكلمين، الغزالي وابن القيم، كخلاف بين رأي عالم كلامٍ فلسفي نجح في إنشاء عقيدة معينة مقبولة في الإسلام، وآخَر ينشر بشكل عقلاني نصوصًا تقليدية في محاولة لنقضه. بعد أن طُبّعت العلوم، سنتوقع تمامًا أن يكون النقاش من هذا القبيل.

في حين أنني لا أرغب في التقليل على الإطلاق من أهمية إنجاز الغزالي في هذا الفصل من التاريخ، فيبدو على الأقل بالنسبة لحالة ابن القيم، أن أكثر «المتكلمي الفلسفيين» محوريةً هو فخر الدين الرازي. وإضافةً إلى ذلك، فإن

(8) Duncan B. Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *Acta Orientalia,* 9 (1931), p. 322-323.

(9) Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", p. 321.

«المتكلمين الفلسفيين» لم يجعلوا هذه الآراءَ مجرد «ممكنة». كان تعاملُهم مع النظريات العلمية شديدَ الجدية والتغلغل، والحجج على مستوى عالٍ من هذا القبيل، بحيث أصبح الاعتبارُ الكامل للنظريات العلمية، وأنماط الجدل العلمية؛ أصبح أمرًا إلزاميًّا. من المؤكد أن ابن القيم يدرك حقيقةَ أنه بغض النظر عن العديد من تلال نصوص الوحي والآثار التي قد يستشهد بها، فإنه في النهاية يمكنه رفض الآراء التي يجدها بغيضة، فقط من خلال مقابلة الخصم على أرضه، واستخدام الحجج المضادة من نفس نوع البراهين والادعاءات التي قدمها «المتكلمون الفلسفيون».

للتأكد من ذلك، فإنَّ معظم المفاهيم الحديثة لن تنظر إلى طبيعة النفس أو الروح، والسؤال المحدد المتعلق بماديتها؛ على أنها مواضيع تساؤل علمي أو حتى مناقشة عقلانية. تضمنت عمليةُ التطبيع اختيارَ موضوعات تُعتبر جديرة بالتحقيق من قِبل المسلمين الملتزمين، وهذا الحكم الخاص وليس أي شيء آخر، هو الذي وضع أجندة البحث. بالعودة إلى صبرة: جذبتْ ما تسمى بـ «مشكلة التدهور» قدرًا كبيرًا من الاهتمام، مما جعلها موضوعًا للمناقشة من قبل المؤرخين، حتى لو كانوا يعتقدون أن السؤال سراب. يلاحظ صبرة أن طبيعة هذا التدهور، إذا أردنا أن نسميه ذلك، مرتبطة بالذرائعية التي وضعها الغزالي. ووفقًا لهذا الرأي، فإن المعرفة تشرّعها فائدتُها، خاصة بالنسبة لحياة المسلمين. يسمي صبرة هذا «نظرةً خاصة تحصر البحثَ العلمي في مجالات ضيقة للغاية وغير تقدمية بشكل أساس»[10]. لا نحتاج إلى اتخاذ قرار بشأن فائدة المذاهب المختلفة في النفس أو ما إذا كان استكشاف تلك التعاليم تقدميًّا. الموضوع هنا هو شرعية المسار العلمي الذي اختاره ابن القيم، وكونه ملحًّا بالتأكيد.

تطبيع العلوم: بعض الأمثلة

لنأخذ على سبيل المثال مسألة الأحلام، لا سيما تلك التي يتعرض فيها

---

(10) Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization", p. 241.

المرء إلى رؤية مَلَك وأصدقاء متوفَّين وأقارب، أو حتى الله. يكتب ابن القيم: «وهذا موضع اضطرب فيه الناسُ، فمِن قائلٍ إن العلوم كلها كامنة في النفس، وإنما اشتغالها بعالم الحسّ يحجب عنها مطالعتها، فإذا تجردت بالنوم رأت منها بحسب استعدادها. ولمَّا كان تجردها [من الإحساس] بالموت أكمل؛ كانت علومها ومعارفها هناك أكمل»[11].

إن الرأي الأساسي وحتى بعض المصطلحات الواردة في التفسير الخاص بـ «بعض الناس» لدى ابن القيم؛ مشتقَّةٌ في نهاية المطاف من التقليد العلمي الهللينستي. كلُّ علمٍ كامنٌ في النفس، وغَمْرُ الحواس يمنع الإنسانَ من إدراك المعرفة التي تكمن في داخله، وأثناء النوم لا تحجب الضوضاءُ الحسِّيَّةُ النفسَ. ومع ذلك، فإن ما ستراه النفس هو دالٌّ على «استعدادها» مسبقًا (على سبيل المثال: الدراسة، والتأمل، والتدريب الأخلاقي). لقد كان للتفسيرات العلمية للأحلام الحقيقيّة حضورٌ قويٌّ في الأدب الفلسفي الإسلامي[12]. كان ابن القيم على استعدادٍ لقَبول هذا التفسير، ولكن ليس بلا تحفظات: «هذا فيه حقٌّ وباطل، فلا يُرَدُّ كلُّه». بالنسبة لتطبيع العلم، فإن ما يهمُّ هو شيءٌ دون حُكم ابن القيم النهائي على هذا التفسير. النقطة الأساسية هي أن ابن القيم يستوعِب مفهومَ استرخاء النفس أثناء النوم كفهمٍ سائغ إسلاميًّا، لتجري موازنته ثم قبوله أو رفضه أو قبوله جزئيًّا، كما هو الحال هنا. لم تُستبعد النظريةُ دفعةً واحدة باعتبارها تعاليمَ أجنبيةً وفلسفية.

---

(11) ابن القيم، كتاب الروح، تحقيق: عبد الرحمن المكي، مكة، نزار مصطفى الباز، (2004م)، ص: 35. جميع إحالاتي هي إلى هذه الطبعة. للوقوف على مناقشة لمختلف الطبعات والمخطوطات، انظر مقالي القادم، الذي أشرت إليه في الهامش (6).

(12) Shlomo Pines, "The Arabic Recension of *Parva Naturalia* and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams according to *al-Risala al-Manamiyya* and Other Sources", *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), p. 104-153; reprinted in *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 2, Jerusalem and Leiden, Brill, 1986.

أعتقد أنه يمكننا اكتشافُ جانبٍ آخرَ من تطبيع العلوم في محاولات ابن القيم المضنية للإجابة على السؤال السابع[13]، وهو أنّنا إذا فتحنا قبرًا فلن نرى ملائكةً عميًا صمًّا يعاقبون المتوفى، ولا أيًّا من الآلام المسجَّلة في التراث. فنظرًا لالتزامه بالعقلانية والتجريبية، وهو ما يكرِّره كثيرًا؛ فإن هذا يطرح مشكلةً. يعلم ابن القيم أنّ هناك، مَن يسميهم هنا «الإخوان» الضالّين الذين يشقَون بالفعل في جهنم، الذين يدّعون صراحة أن: «كل حديث يخالف مقتضى العقول والحس يُقطع بتخطئة ناقله»[14]. بما أن وصْف الحديث عذابَ الميت في قبره يتعارض بالتأكيد مع الحواس، وربما يزعج العقل؛ فإنه يتطلب بعض التفسير.

ينطلق ابن القيم ليضع أمام القارئ عشرة ردود، قد تبدو متكلِّفة. ومرة أخرى، على الرغم من ذلك؛ فإن النقطة هنا ليست محتوى الردود أو قدرتها على الإقناع. بل نرى هنا مرة أخرى كيف حاصر ابن القيم نفسَه بالتزامه بالعقل، وهو الأنر الذي لن يتنازل عنه. سيجد الكثيرون صعوبةً في قَبول ذلك كتفسير، فعلى سبيل المثال أنّ هناك أكثر من نوع واحد من النار، وأننا مُجَهَّزون للشعور بنوعٍ واحد، ولكننا غير قادرين على الإحساس بالنوع الخاص من النار الذي في العالَم السفلي. ومن ثَمَّ لم يرَ أيُّ كائن حيّ نارَ الجحيم. يلجأ ابن القيم إلى مجالات معرفية تتجاوز الفهمَ البشري العادي، وهذا يكفي لنَفْي اعتبارِ حُجّته عِلميةً، على الأقل في رأي البعض. ومع ذلك، فقد اكتشفتُ وجودَ سبب منطقي في مقاربته. إنه لا يتترَّس خلفَ النصوص ويصف كلَّ من يخالفه بالزندقة. بل إنه بدلًا من ذلك يبحث عن طُرقٍ للهروب من التناقض، وهي طرقٌ مقبولة إذا استُعملت بكثرة مِن قَبْلُ، وربما تكون طُرقًا غير لطيفة[15].

---

(13) كتاب الروح، ص: 67-79.

(14) المصدر السابق، ص: 67.

(15) حاول بعض المفكرين في التقليد اليهودي قلب الطاولة على العلماء (أو كما كانوا يُوصَفون عادةً: على اليونانيين). وجد اليونانيون أنه من الضروري تقديم تفسير علمي فقط للظواهر التي تُدركها الحواس. المشكلة أنهم لم يُمنحوا الفرصة لرؤية المعجزات =

توضح هذه الأمثلةُ المختصرة فرضيتَنا القائلةَ إنّ الأفكار المتجذرة في التراث الهللينستي قد أصبحت، في زمن ابن القيم، مِلْكِيّةً مشتركة. إنّ «الناس»، ربما المسلمون المتعلمون، وحتى مؤلفو الكتب، وربما النوع الأكثر عاديّةً أيضًا؛ لديهم آراء متجذرة في ثقافاتِ ما قبل الإسلام. وهم يعتبرون هذه المعتقدات - بكل صدق - جزءًا من التقليد الإسلامي. في الواقع، إنها بالضبط عملية التطبيع التي جعلتهم كذلك، وهم غير مدركين أو غير مهتمين بنسَبها التاريخي. من جانب ابن القيم، وهو خصمٌ معروف للفلسفة والتقليد اليوناني، ومع ذلك يسرد خطابه كثيرًا بالمصطلحات العلمية، ويصرّح مرارًا وتكرارًا أن ادعاءاتِه يجب أن تفي بمعيار العقل، حتى وإن لم يكن العقلُ السلطةَ الوحيدةَ أو الأكثر أهمية.

باختصار، يبدو واضحًا لي أنَّ ابن القيم ليس معارضًا للتعقُّل أو العقلانية. تختلف أساليبه في الجدل، ومصادر سلطته بالتأكيد، عن تلك التي يجدها المرء في التراث الفلسفي الإسلامي، ولكن وراءها مناشدةٌ ثابتة للعقل بالمعنى الأوسع. وعلى الرغم من اختلافه مع سلفه اللامع، إلا أنَّ ابن القيم يحتفظ بموقفٍ غزاليٍّ جوهريّ، ويواصل بطريقته الخاصة وبما يتماشى مع معتقداته وانتماءاته الخاصة؛ المقاربةَ الأساسية الذي وضعها «علماء الكلام الفلسفي»، وهي أنه: يمكن، وربما يجب، على المرء أن يناضل ضد الفلاسفة ويرفض التراث الهللينستي. لكن هناك بعض القضايا الحقيقية والموضوعية الكامنة وراء التهديد «الأجنبي»، وهي مشاكل وتحديات لن تختفي بعد تشويه سُمْعة اليونانيين.

= الموصوفة في الكتاب المقدس، ولو أن اليونانيين شهدوا هذه الظواهر بأعينهم لكانوا قادرين حينها فقط على التوصل إلى تفسير علمي لها. لقد ناقشتُ هذا في بحثٍ عن موسى بن نحمان: "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' attitude towards science", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1992), p. 23-45, and Judah Halevi, "Science and the Kuzari", *Science in Context*, 10 (1997), p. 495-522 أعتقد أن ابن القيم هنا يختار نفس المسار إلى حد كبير.

ولذا يجب التعامل مع هذه الأمور بجدية أكبر. وبما أن القضايا قد عُبِّر عنها في الغالب بلغة علمية، ودُوفِعَ عنها بحُجّةٍ عقلانيةٍ تقوم على المعرفة العلمية؛ فلا يمكن نقضُ العناصر الضارة لهذه الفلسفة إلا من خلال استخدام مصطلحات عِلمية، ومن خلال تقديم حُجَج عقلية من النوع نفسِه. ويمكن لعامة المسلمين أن يميلوا نحو النظرة التقليدية، فقط إذا عُرض لهم بديلٌ من شأنه أن يفسِّر بشكل مُرضٍ الظاهرةَ قيد البحث. ومن هنا تأتي النبرة العقلانية لكتاب الروح، والتي، كما ذكرنا سابقًا، تدفع البعضَ إلى التشكيك في صحته. إنّ طبيعةَ خطابه، والمشكلاتِ التي أثيرت وطريقة صياغتها، وكذلك ردُ ابن القيم عليها؛ كلها تدلُّ على التطبيع الشامل للعلوم في الإسلام.

مشكلة بقاء الإنسان

يتعلق الجزءُ الأول من المسألة الخامسة من كتاب الروح بتجرُّد الروح بعد الموت: «الأرواح بعد مفارقة الأبدان إذا تجرَّدت [من مسكنها الجسدي]: بأيِّ شيءٍ يتميَّز بعضُها من بعض؟»، السؤال نفسه ينشأ فقط كنتيجةٍ ثانوية لقول أرسطو إنّ الأشكال الفردية لا يمكن تمييزها إلا على أساس مقوِّماتها المادية المختلفة(16). وللوهلة الأولى لا يوجد سبب لعدم إستطاعة الثقافة الدينية تصديق أنّ نفسًا أو روحًا معيّنة تمتلك بطبيعتها خصائصَ فردية لا توجد في أي روح أخرى. لو كان هذا هو الحال فإن السؤال الذي نوقش الآن هنا لن يُطرح على الإطلاق. لا يبدو أن ابن القيم يدرك ذلك. إنّه يبدأ نقاشَه بملاحظة أنه: «لا تكاد تجدُ مَن تكلَّم فيها ولا يظفر فيها مِن كُتُب الناس بطائل ولا غير طائل». أصبحت المشكلةُ مطبَّعةً بالكامل في الفكر الإسلامي.

تستحق ملاحظات ابن القيم التمهيدية أن تُذكر هنا بإسهاب:

---

(16) انظر:
Therese-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul", *Arabic Sciences and Philosophy, 10* (2000), p. 259-273.

«هذه مسألةٌ لا تكاد تجدُ مَن تكلَّم فيها ولا يظفر فيها مِن كُتب الناس بطائل ولا غير طائل، ولا سيما على أصولِ مَن يقول بأنها مجرَّدة عن المادة وعلائقها، وليست بداخل العالم ولا خارجه، ولا لها شكلٌ ولا قَدْرٌ ولا شخص، فهذا السؤال على أصولهم ممَّا لا جواب لهم عنه، وكذلك من يقول هي عَرض من أعراض البدن، فتميُّزها عن غيرها مشروطٌ بقيامها ببدنها، فلا تَميّز لها بعد الموت، بل لا وجودَ لها على أصولهم، بل تعدم وتبطل باضمحلال البدن كما تبطل سائر صفات الحي، ولا يمكن جواب هذه المسألة إلا على أصول أهل السُّنة التي تظاهرت عليها أدلةُ القرآن والسنة والآثار والاعتبار والعقل. والقول [الصحيح هو] أنها ذاتٌ قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل وتخرج وتذهب وتجيء وتتحرك وتسكن، وعلى هذا أكثر من مئة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس[17]، وبيّنّا بطلانَ ما خالف هذا القولَ من وجوهٍ كثيرة، وإنّ من قال غيرَه لم يَعْرِف نفسَه»[18].

إن «الكتاب الكبير» الذي يشير إليه ابن القيم ليس موجودًا كعمل منفصل، ولكنه كما أوضحتُ في موضع آخر قد ضُمّن باعتباره المسألة التاسعة عشرة لكتاب الروح. وقد حُذف لاحقًا في النسخة السلفية من كتابه، المسماة: صحيح كتاب الروح[19]. باختصار الآن، وسيُذكر المزيدُ في القسم التالي، انحاز ابن القيم لصالح نقاشٍ قديم (كان لا يزال مستمرًا بحماسة في حقبة العصور الوسطى) وقرَّر أنّ الروح (أو النفس. ولا يبدو أن التفريقَ الدقيق بينهما يسبب مشكلة لدى ابن القيم) لها حالة مادية (أي: جوهر، في اللغة الفلسفية). ومن ثَمَّ

---

(17) ليس من الواضح تمامًا ما إذا كان هذا هو عنوان الكتاب (وهذا ما أعتقده)، أم هو وصفٌ لموضوعه. يبقى السؤال محلّ نقاش بما أن الكتاب نفسَه ليس موجودًا. انظر أيضًا الفقرة التالية.

(18) كتاب الروح، ص: 44. هناك غموض ما في الصياغة العربية، وتوظيفٌ خاص لعبارة الصوفية، في الحديث الموضوع: «من عرف نفسه عرف ربه».

(19) أشير مجددا إلى دراستي القادمة، وقد تقدمت الإشارة إليها في الهامش (6).

فهي قائمة بذاتها في حال تجرُّدها حتى بعد خروجها من الجسد. لقد انغمس ابن القيم في هذا الجدل، والجدل المتعلق به حول ما إذا كانت النفس جسمًا أم لا ؛ لأن بعض المعتقدات الإسلامية التي لن يتنازل عنها تؤدي حتمًا إلى تصنيف النفس على أنها جوهر وجسم. في عبارةٍ كاشفة، في سياق مناقشةٍ حول المصطلحات، أوضح ابن القيم أسباب تورطه في هذه الفوضى[20]. يجب أن يُطلق على النفس وصفُ الجسم فقط لكي يصح أن تتصف بالحركة والصفات الأخرى التي يذكرها التراثُ الديني (الشرع) والإحساس (الحسّ). هذه هي المعايير الثلاثة التي يلتزم بها، أو المصادر الثلاثة للمعرفة، وكلها تشير إلى أن النَّفس تمتلك هذه الخصائص.

على هذا النحو، فإن استخدامه، كما يخبرنا، يختلفُ عن استخدام الجسم من قِبل الفلاسفة والمتكلمين، وكذلك يختلف عن الطريقة التي يفهمها المتخصِّصون في اللغة. هذا صحيحٌ جزئيًّا فقط. أمَّا في الواقع فإن الفلاسفة هم الذين أظهروا أن الجسم فقط هو الذي يمكن أن يتصف بمثل هذه الصفات. وبذلك يفتح ابن القيم على نفسِه العديدَ من الاعتراضات، والتي يجيب عليها في سلسلة من الفصول في نهاية المسألة التاسعة عشرة[21]. يمكن لأيٍّ من الحجج المعروضة هناك توضيح ادعاءنا حول التطبيع العميق والشامل للعلوم الذي يتضح في كتاب الروح. ومع ذلك، ولغرضنا البحثي، فإن مسألة كون موقفه تحدِّده العقيدة، وليس البحث الحر (أيًّا كان ذلك البحث)؛ هو أمر لا علاقة له ببحثنا. إنه مجبَرٌ على الرد على الاعتراضات المحتملة لأنه يقدِّم تأييدًا مشروطًا للرأي القائل إن النفسَ جسمٌ. أصبحت الحُمُولة العلمية المرتبطة بمسألة بقاء الفرد؛ مطبَّعة، وعلى ابن القيم أن يدافع عن الرأي الذي اختاره من خلال سياقٍ عِلْمِي.

---

(20) كتاب الروح، ص: 206.

(21) المصدر السابق، ص: 202-206.

إن تصوُّر النفس الذي يفضِّله ابن القيم في نهاية المطاف، الموافقة للملاحظات التي تقدَّم ذكرها؛ مأخوذٌ مباشرة من قائمة قدمها فخر الدين الرازي. تتيح لنا مقالة ابن القيم المطولة جدًا حول التعريف الدقيق للنفس فحصَ تطبيع العلم من زاوية مختلفة. كما ستتيح لنا نظرةً على استخدام ابن القيم لمصادره، ومن ثَمَّ تتبُّع المراحل الأولى لعملية التطبيع. يستعرض ابن القيم مئةَ حُجَّةٍ أو أكثر على قولِه. ومع ذلك، ودون علم ابن القيم - كما يجب أن أفترض - فإنَّ التعريف الذي استقرَّ عليه مستمَدٌّ بوضوحٍ من مصدر وثني. لقد ظُهّر هذا المصدَر من علاقاته التنجيمية، وهو ينسجم جيدًا مع بعض عناصر التراث الإسلامي (والتي قد تكون أصولها الوثنية واضحةً للباحثين الغربيين، رغم أنه أنه من الواضح أن ابن القيم قد رفض هذا الارتباط)، لكنَّ فخر الدين، على الأقل، يبدو أنه كان على علمٍ بهذا المصدر الوثني.

ستأخذنا استكشافاتُنا في هذا القسم، والقسم الذي يليه، إلى بعض المشكلات الفلسفية الدقيقة. والنصوص التي سنستدعيها، على غرار ابن القيم، مأخوذةٌ من كتابٍ لـ فخر الدين الرازي، ولكنها على حد علمي لم تُدقَّق بصورةٍ كافية في الدراسات المتعلقة بذلك المفكِّر(22). لا شكَّ أنّ الجهد المبذول لتتبُّع نِسْبَة كلٍّ من الحجج والحجج المضادة، ووَضْعِ كل واحدة في سياقها المناسب في تاريخ الفكر الإسلامي (والعام)؛ سيكون مشروعًا مراجِعيًّا لتاريخ الفلسفة بشكل رائع. ينحصر تركيزُنا هنا بالضرورة على توضيح انغماس ابن القيم في لغة العلم والفلسفة. نود أن نُظهر على وجه الخصوص مدى إسلامية القضايا التي ترِدُ في كتابه. لن يكون السؤالُ عن المصادر، أو بدلًا من ذلك عن الأصالة؛ ذا

---

(22) دُرِست هذه المناقشة من فخر الدين الرازي لدى أيمن شهادة في:
Ayman Shihadeh, in *The Theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*, Leiden, Brill, 2006.

أهمية. على العكس من ذلك، فإن عدم الكشف عن هوية الحجج، والأريحية التي يتعامل بها ابن القيم معها، هي التي توضح مدى تطبّعها في الخطاب الإسلامي.

سننظر أولاً في بعض الفقرات من المسألة التاسعة عشرة[23]. لقد ذكرتُ سابقًا أنّ هذا الفصل بكامله قد كُتب كرسالةٍ مستقلة، ولم يُدمج مع كتاب الروح إلا لاحقًا. وبعد عمَلٍ مسْحٍ للتعريفات التي وجدَها في عددٍ من المصادر الأخرى، ومنها كتب الأشعري وابن حزم، يلجأ ابن القيم إلى الفخر الرازي. لا تبدأ قراءتُه لهذا الأخير بدايةً جيدة. فالتعريف الأول، أو مجموعة التعريفات، التي يطرحها فخر الدين للمناقشة، يُقصد بها أن تكون الإجابة المقدَّمة لسؤال «ما أنا؟»، بدلًا من تعريف النفس[24]. هذا النهج المتمثِّل في السعي إلى ترسيخ معرفة النفس والذات والهوية الشخصية والوعي الذاتي؛ يعود أصالةً إلى تأمُّل ابن سينا[25].

وحقًّا إنّ الوعي بالذات هو أحد الأدلة التي يقدِّمها ابن القيم في موضعٍ آخر على وجودِ النفْس المستقلِ. (انظر القسم التالي من هذه المقالة). وعلى الرغم من أن ابن القيم اختار عدمَ الإفصاح عن مصدره، إلا أن الحجة هناك أيضًا مستمدة من ابن سينا عن طريق فخر الدين. ولا يعتبره ابن القيم أقوى دليل.

---

(23) كتاب الروح، ص: 185-186.

(24) انظر الهامش (15).

(25) تناول هذا الموضوع العديد من الباحثين، ولا يزال يثير الاهتمام. ولكنّ النقاش الأكثر ثراءً في رأيي المتواضع للغاية هو الوارد في:
Shlomo Pines, "La Conde la connaissance de soi chez Avicenne et chez Abu'l Barakat al-Baghdadi", *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age*, 31 (1954), p. 21-98, reprinted in *The Collected Works of Shlomo Pines, vol. 1, Studies in Abul-Barakt al-Baghdadi, Physics and Metaphysics*, Jerusalem, Magnes Press and Leiden, Brill, 1979, p. 259-334.

يقول فخر الدين إن الجواب الذي يقبله عموم الناس (جمهور الخلق)، والذي هو أيضًا اختيارُ معظم المتكلمين؛ يقول فخر الدين، إنه «الجسد». (القصد أنّ كل شخص يجيب عن سؤال: «ما أنا»، بـ «أنا جسدي، المكوَّن فيزيائيًّا، لا أكثر ولا أقل»). هذه الملاحظة تُثير حفيظةَ ابن القيم، الذي يجيب: «هو قول جمهور الخلق الذين عرف الرازي أقوالَهم من أهل البدع وغيرهم من المضلين». فلن يكون للمسلمين الحقيقيين أيُّ علاقة على الإطلاق بهذه الفكرة، التي يضيف ابن القيم أنها أسوأ من تعاليم ابن سينا ومَن تَبِعَه. أمَّا مصطلح «الإنسان» فهو يشير إلى الجسد والروح معًا، على الرغم من أنه يمكن استخدامه في سياقات معينة (بِقرينة) للتعبير عن أحدهما فقط دون الآخر. ومع ذلك، فإن ابن القيم لن يتخلى عن الرازي. فإضافةً إلى ذلك، كما يعترف لاحقًا، فإنه يريد بشدّةٍ أن تكون النفسُ أو الروحُ ماديةً؛ لأن النفس أو الروح المادية هي فقط التي يمكنها القيام ببعض الأعمال التي ينسبها إليها التقليدُ الإسلامي. والأبعد من ذلك، فإنه ليس لديه مصلحةٌ في أن تكون النفسُ أو الروحُ جسمًا. لكنه من ناحية أخرى لا يهرب من لوازم قراره. سنعود إلى هذا لاحقًا.

أمَّا الآن فدعونا نرى كيف وصل إلى التعريف الذي يمكنه قَبُوله. لا يزال ابن القيم يعتمد على فخر الدين للحصول على معلوماته، ويشرع في مسح المجموعة الثانية من التعريفات التي قدَّمها فخر الدين. يشير لفظ الإنسان إلى وجود جسم خاص موجود داخل بدن الإنسان. يصفُ السادسُ من هذه التعريفات هذا الجسمَ الخاص بالروح على النحو الآتي:

«جسم مخالِفٌ بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نورانيّ عُلوي خفيفٌ حيٌ متحركٌ ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد وسريان الدهن في الزيتون والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسمُ اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء وأفادها هذه الآثارَ من الحس والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاءُ بسبب استيلاء الأخلاط

الغليظة عليها وخرجت عن قَبول تلك الآثار؛ فارق الروحُ البدنَ وانفصل إلى عالم الأرواح»[26].

هذا التعريف، المليء بالمصطلحات الفلسفية، والفيض، ونظرية الأخلاط؛ يعتبره ابن القيم هو التعريف الصحيح، مع استبعاد جميع التعريفات الأخرى. يمكن الاستدلال على صحة هذا التعريف من القرآن والسنة وإجماع الصحابة، وكذلك من العقل والفطرة[27]وكما ذكرنا يشرع ابن القيم الآن في جمْع أكثر من مئةٍ من هذه الأدلة.

من أي كتابات فخر الدين استمدَّ ابن القيم هذه المعلومات؟ في مسحه الممتاز للمفاهيم الإسلامية عن الروح، اقترح د. ب. ماكدونالد أن هذا الكلام مستمَدٌّ من بحث الرازي، في تفسيره الكبير، في الآية (85) من سورة الإسراء ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسرَاء: 85]، وهو بالتأكيد أهمُّ نصٍّ قرآني في الإسلام عن الروح. لم يكن ماكدونالد غافلاً عن حقيقة أن الموضع المشار إليه هناك يختلف في بعض النواحي المهمة عن الاقتباس الذي في كتاب الروح[28]. إلا أنه في الوقت الذي نشر فيه دراسته كان هناك عددٌ قليل من كتب فخر الدين الأخرى مطبوعًا. والواقع أن مصدر ملاحظات فخر الدين هو بداية الجزء السابع من المطالب العالية الذي ينقل عنه ابن القيم كلمةً بكلمة[29].

أخطأ ماكدونالد في تعيين المصدر، لكنه مع ذلك قدَّم لنا معروفًا بلفت الانتباه إلى هذا التفسير بالذات، لأنّ المقارنة مع التفسير تثبت أنه مفيد في هذا البحث. فالمسألة الرابعة لفخر الدين في تفسيره للقرآن تتعلق بالذين يزعمون أن

---

(26) كتاب الروح، ص: 185-186.

(27) أقترح أن نفهم الفطرة على أنها تعني هنا الإحساس الفطري بما هو صحيح، أو تبصُّر العقل الفطِن في الجواب الصحيح.

(28) Macdonald, "The Development of the Idea of Spirit in Islam", p. 323.

(29) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، (1999م)، 3: 21-22.

الإنسانية [الطبيعة البشرية] هي جسم موجود في بدن الإنسان[30]. الرأي الأخير المذكور بتفاصيله؛ مشابِهٌ جدًّا في المحتوى، وإن لم يكن مطابقًا في العبارة، للتصوُّر السابع في المطالب: إن النفس مادّةٌ سماوية مضيئة، تشبه في طبيعتها نور الشمس، غير قابلة للفساد، تتدفق عبر الجسم مثل النار في الفحم، أو زيت السمسم داخل بذور السمسم، فتنشّط الجسم مادامت الأعضاءُ قادرةً على تلقِّي آثارها، ونحو ذلك. ينسب فخر الدين هذا الرأيَ ببساطة إلى «بعض الناس» [بقوله: مِن الناس].

لكن المثير للاهتمام هو أنه في نهاية هذه المسألة، وبعد أن اطَّلع على جميع الآراء الإسلامية، يذكر فخر الدين رأيَ ثابت بن قُرّة (ت 288هـ/ 901م)، الذي وُلد وتوفي وثنيًّا:

> «كان ثابت بن قرّة يثبت [وجود] النَّفْسَ، ويقول إنها متعلِّقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق، وأن تلك الأجسام تكون ساريةً في البدن، وما دام يبقى ذلك السريان؛ بقيت النفسُ مدبِّرة للبدن، فإذا انفصلت تلك الأجسامُ اللطيفة عن جوهر البدن؛ انقطع تعلُّقُ النَّفْس عن البدن»[31].

كما يبدو لي، فإنّ ثابت [بن قرة] لديه في الأساس نفس مفهوم الروح الذي ينسبه فخر الدين لبعض المسلمين، والذي اختاره ابن القيم باعتباره العقيدة الإسلامية الصحيحة[32]. فالروح مادة لطيفة ومضيئة تتجول في الجسم، محصنة

---

(30) راجعتُ التفسير (طبعة معادة). فخر الدين الرازي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تحقيق: إبراهيم شمس الدين وأحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، (1990م)، 21: 36-38.

(31) المصدر السابق، 21: 38.

(32) لا أدري هل يمكن العثور على هذا الرأي في كتابات ثابت الموجودة، أم كيف يمكن التوفيق بينها وبين فكره بشكل عام. كفيلسوف يبدو أن ثابتًا أرسطي. انظر: =

من الانحدار. ومادامت الروح تتدفق في الجسد؛ فإنَّ الجسدَ حيٌّ. أهم اختلاف في رأيي بين القول الذي يشترك فيه ثابت وبعض المسلمين كما ورد في تفسير الرازي، والذي شرحه في المطالب وأيده ابن القيم؛ هو أن القول الأول يقال فيه على وجه التحديد أنها سماوية، في حين عُدّل الأخير بواسطةٍ (رُبما) إلى أنها متعالية (عُلويّة)، وهي صفة أقل تحديدًا. فوفقًا للأول، فإن الروح أقرب إلى جوهر السماوات. وهذا بالفعل هو رأي ابن سينا في أحد كتبه الأقل شهرة: الأدوية القلبية[33]. لا يبدو لي أن هذا التفريقَ مهم. يشير كِلَا المصطلحين إلى مواد مادية دنيوية أخرى، وهي التي لا يمكن العثور عليها، في علم الكون في العصور الوسطى، إلا في السماوات. ومع ذلك، فلا أعرف مدى أهمية هذا التفريق -عُلوي بدلًا من سماوي- بالنسبة لابن القيم.

هل كان ابن القيم على علمٍ بالتعريف الذي قدمه فخر الدين باسمِ ثابت في تفسيره؟ وهل كان يعلم أنه بالكاد يختلف عن التعريف الوارد في المطالب والذي أيَّده ابن القيم؟ لا أستطيع أن أعرف على وجه اليقين. انشغل المفكرون الإسلاميون بسؤال ما إذا كان الله نورًا، وذلك استجابة لما يُعرف «آية النور». أصرَّ ابن تيمية على أن تؤخذ هذه الآية على ظاهرها[34]. ومع ذلك لم يكن هناك سببٌ مسبق للنظر، مع الشك، في وصف الروح البشرية بأنها منيرة.

قد تكون هناك حالة من القمع المتعمد لمصدر من مصادر المطالب. وهو

= Abdelhamid I. Sabra, "Thabit Ibn Qurra on the Infinite and Other Puzzles: editions and translations of his discussions with ibn Usayyid", *Zeitschri fi Ar Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 11 (1997), p. 1-33.

ومع ذلك، فإننا لا نعرف شيئًا تقريبًا عن آراء ثابت الدينية، والتي من المفترض أن يكون لها دورٌ هنا.

(33) هذا النص الذي يصعب جلبه، طُبع في إسطنبول، (1937م). والفقرة المهمة في ص: 4.

(34) للاطلاع على تفاسير هذه الآية، مع مراجع كاملة للمصادر الأصلية، انظر:
Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, London-New York, Routledge, 2006, p. 110-135.

مصدر القول الخامس فيه، ومفاده أن النفسَ ذرّةٌ في القلب، وهو محكيٌّ من الرازي عن ابن الراوندي. لم يظهر اسمه في الاقتباس الموجود في كتاب الروح، ربما يكون ذلك ببساطة، لأن اسمه لم يكن موجودًا في المخطوط الذي اعتمد عليه ابن القيم. لكن مرة أخرى، ربما حذَف ابن القيم اسمَ الزنديق سيئ السمعة.

ابن القيم وفخر الدين الرازي

يقدِّم لنا قسمٌ آخر من كتاب الروح نظرةً أوسع على تطبيع العلم كمرحلةٍ لاحقة في عملية استيعاب وامتصاص الأفكار داخل الفكر الإسلامي حول موضوع واحد محدَّدٍ للغاية: هل الروحُ مادّيةٌ أم غير مادية. مسَح ابن سيناالذي يمثِّل فكرُه بالتأكيد نقطةَ تحوُّلٍ كبيرة؛ البراهينَ السابقة المعروفة له عن عدم مادية الروح، وقدَّم أيضًا مساهمته الخاصة ببعض البراهين الجديدة التي بدت له أفضل. وقد أثار هذا الأخيرُ قدرًا كبيرًا من النقاش. يسجِّل ابنُ سينا نفسُه الأخذَ والردَّ مع التلاميذ[35].

بعد حوالي قرن ونصف من وفاة ابن سينا وضع فخر الدين الرازي عدّةَ قوائم من البراهين حول الموضوع نفسِه، موضحًا صراحةً أنها مستلَّة من ابن سينا على الرغم من أنَّ القليل منها يُنسب صراحة إلى أشخاص آخرين. لقد قدَّم فقط بعضَ المراجع المصدرية لكتابات الشيخ. صاغ فخر الدين الحججَ التي شدَّد عليها ابن سينا في كتاباته المختلفة، بالإضافة إلى السجال من العلماء المتأخرين (بما في ذلك بالطبع إسهاماته الخاصة)، في فهرسٍ متماسك ومنظَّمٍ للحُجَج. ونظرًا لأنّ فخر الدين يعيِّن أن الحجج سينوية، وبالفعل فإنَّ أبرزهاَ يرجع بوضوح إلى الشيخ الرئيس؛ يمكننا أيضًا تصنيف هذا البحث على أنه تقليد

(35) David C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition: the Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sina's al-Mubtihatat (The Discussions)*, Leiden, Brill, 2002.

سينوي. وترِدُ هذه الحجج مرتَّبةً في كتابين يُذكران في هذا القسم: المطالب العالية، والمباحث المشرقية.

في المرحلة التالية، الموضَحة هنا في كتاب الروح، يُصبِح هذا التقليدُ مجهولاً. لم يُذكر اسم ابن سينا مؤلِّف البراهين والمحرض على مناقشتها، ولا فخر الدين الذي جمعها وحرَّرها مع سجال أجيال من العلماء. كما سنرى، لقد سُميَ مفكرٌ واحد فقط في هذا الجزء من كتاب الروح. ربما يكون تجريدُ هذه الأفكار من مرجعيتها الحُجّيّة هو الخطوة الأكثر أهمية في عملية التطبيع. لم تعد الحجج معزوَّةً للأفراد الذين تعلّم جمهور ابن القيم إمَّا عدمَ الثقة بهم (فخر الدين) أو كراهيّتَهم (ابن سينا). بالنسبة لقارئ كتاب الروح، هم ببساطة أشخاصٌ «في الخارج»، في كتب قرأها ورواها مسلمٌ تقي عالمٌ من عيار ابن القيم، الذي لا يُقصيها في الجملة، وإنما يقمع بِدَعَهم المحظورة (أو على الأقل المحتقَرة)، والتي سرعان ما ستُنْسَى، في حين اكتسبت مختارات ابن القيم منها مكانًا شرعيًّا لها في الخطاب الإسلامي.

دعونا الآن ننتقل إلى النصوص ذات الصلة. لقد لاحظنا بالفعل أنَّ أهم مساهمة لابن سينا في علم النفس هي بالتأكيد رؤيته بأن جميع التحقيقات أو البحوث يجب أن تبدأ بمعرفة النفس، أو التعرف على روح المرء ذاته. إنّ أحد براهينه على عدم مادية الروح، يعتمد على هذا الحدس. يقرّ فخر الدين في كتابه: المطالب العالية بإصرارِ الشيخ، واعتراضات طلَّابه، وردود المعلِّم، ويجمعها جميعًا في بحثٍ مطوَّلٍ ومنظَّمٍ عن الطابع غير المادي للنفس. هذه وثيقة كاشفة بشكل خاص عن تطور التقليد السينوي:

«الدليل الثاني[36]: وهو دليلٌ عوَّل الشيخ عليه في كتاب المباحث[37]، وزعم أنَّ أجلَّ ما عنده في هذا الباب هذا الدليل، ثم إن تلامذته أكثروا

(36) الدليل الأول هو الدليل المبني على لامرئية النفس.

(37) يبدو أن هذا خطأ، والعنوان الصحيح: المباحثات. انظر الهامش (26) في الأعلى.

من الاعتراضات عليه، والشيخ أجاب عنها، إلا أن الأسئلة والأجوبة كانت متفرِّقَةً، وأنا رتّبتُها، وأوردناها على الترتيب الجيد»[38].

يورد فخر الدين دستةً من البراهين في مطالبه. وقد نُسخت بالترتيب من ابن القيم، كحجج (أدلّة) من الثانية إلى الثالثة عشرة من (الفصل) التاسع عشر من كتاب الروح، الذي ناقشنا منهجَه فيه فيما تقدَّم. يسمِّي فخر الدين عدَّةَ مؤلفين لهذه الأدلة، والأهم بالطبع هو ابن سينا الذي يُنسب إليه التقليدُ بأكمله كما رأينا. ورد اسمان آخران، هما: أبو البركات البغدادي (ت 560هـ/ 1164-1165م)، ومِسكوَيه (ت 421هـ/ 1030م). والمثير للدهشة أنه من بين الأسماء الأربعة، ذكر ابن القيم اسمًا واحدًا فقط في تلخيصه للأدلة: أبو البركات البغدادي، فلم يرد ذكر فخر الدين هنا ولا مصادره الأخرى.

الدليل المنسوب لـ أبي البركات مرتبط بحجة طوَّرها في كتابه: المعتبَر. في هذا الكتاب يؤكد أبو البركات أنّ الشيء المادي الكبير لا يمكن أن يكون موجودًا داخل كائن أصغر منه. وبما أنَّ النفسَ البشرية قادرة على إدراك الأشياء الضخمة، مثل الأجرام السماوية، فلا يمكن أن تكون جسدًا، بل يجب أن تكون مادة غير مادية. إن هذا الدليل تنويعٌ على دليل سينويّ، قد ذكره فخر الدين، وتبعه ابن القيم كأقوى دليل يقدِّمه، ومفاده وجود أفكار غير قابلة للتجزئة في الروح. قدَّم هربرت ديفيدسون *Herbert A. Davidson* تقريرًا كاملًا عن هذه الحجة، ويعلِّق بأنَّ كلًّا من ابن سينا وأبي البركات يبحثان عن نوعٍ من المعرفة يمكن أن يوجد في الجسد ولكنه موجودٌ في النفس. إن تصوير أبي البركات المختلف هو «تعبير آخر عن استقلاليته وأصالته»[39]. في الحجة التي

---

(38) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات. تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، (1990م)، 2: 366.

(39) Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 157.

استشهد بها ابن القيم، مُثِّل على الأشياء الكبيرة بـ «بحر من الزئبق أو جبل من الياقوت». فعلى عكس السماوات: لا توجد هذه الأشياءُ في الواقع الخارجي، ولكنها ليست من المستحيلات العقلية لأنّ وجودها لن يؤدي إلى تناقض. وفي حين أنها ليست موجودةً بالفعل في الواقع الخارجي، فإنها لا تُعتبر معدومات، فإنها أوهامٌ أو نتاجاتُ خيال. الحجة الأساسية لا تزال هي نفسها بالطبع. فإنه إذا كان المحلُّ، أو الشيء الذي يكتسب الخيالَ، عبارةً عن جسم؛ فإنه يجب أن يكون كبيرًا بما يكفي لاستيعاب شكلٍ كبير مثل الجبل. ومن ثَمَّ يجب ألا يكون المحلّ جسمًا، فكذلك الروح أيضًا. يسمي ابن القيم هذه «شبهةً»، أي أنها مفارقة كاذبة أو حُجّة خادعة، ويصفها أيضًا بـ «شبهة داحضة جدًّا». ومع ذلك فهو ادعاءٌ من شأنه أن يضايق المؤمن، إلى أن يزول، وهو ما يريد أن يفعله ابن القيم.

مبدئيًا، وردتْ الحجة نفسُها في كتاب فخر الدين: المباحث المشرقية لكن العزوَ هناك مختلف. يقول فخر الدين: «عوّل عليها أفلاطون، وأيَّدها بعضُ أهل التحقيق المتأخرين». قد يُراد بالعبارة الأخيرة (بعض أهل التحقيق المتأخرين) فردٌ واحد أو عدة أشخاص. ربما كان فخر الدين بالطبع قصد أبا البركات. يختلف المثالُ أيضًا اختلافًا طفيفًا: يُطلب من المرء تخيل «بحر من النبيذ، أو جبل من الياقوت». لم أتمكن من تحديد الموضع في أيٍّ من كتابات أبي البركات المعروفة. ومع ذلك، وكما أكد شلومو باينز Shlomo Pines، ربما كان فخر الدين أهمَّ أتباع أبي البركات، وربما تمكَّن من الوصول إلى مصادرَ لم تَعُد متاحةً لنا[40].

---

(40) يناقش باينز بعض الفقرات من كتاب أبي البركات، والتي تتناول العلاقةَ بين الصور الذهنية والواقع الخارجي، ولكنها مختلفةٌ تمامًا عن المفهوم الموجود في نصوصنا. انظر:

Shlomo Pines, "Studies in Abu-Barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics", *Scripta Hierosolymitana,* 6 (1960), p. 120-198, section A (reprinted in *Collected Works, volÁ* 1, p. 259-334; cited above, note 20).

لماذا هذا النوع من التوضيح؟ من الممكن أن يكون أبو البركات قد وجد هذه الحجة جذّابةً لأن تصوَّرُ الخيال -كما نقرأ في الفقرة -، على عكس الأشياء الحقيقية؛ يخضع لعمليةِ تكثيفٍ، حيث تقوى لدرجة أن العقل يدركها وكأنها تصورات حسية وليست أوهامًا. يؤدّي هذا إلى إلحاحٍ أكبر في وصف الكيان الذي يتخذ فيه الخيالُ خصائصَ شبه مادية، إلى حدّ خداع الحواس باعتبارها أشياءَ حقيقية. نحن الآن جاهزون لنقل المقطع الكامل:

«السابع [من الأدلة على أن النَّفس ليست جسمًا ولا تحيُّزًا]: ما احتج به أبو البركات البغدادي وأبطل ما سواه، فقال: لا نشكُّ أنَّ الواحد مِنَّا يمكنه أن يتخيَّل بحرًا من زئبق، وجبلًا من ياقوت، وشمسًا وأقمارًا، فهذه الصور الخيالية لا تكون معدومةً، لأنَّ قوة المتخيِّل تشير إلى تلك الصور وتميّز بين كل صورة وغيرها، وقد يقوى ذلك المتخيَّلُ إلى أن يصير كالمشاهَد المحسوس، ومعلومٌ أن العدمَ المحضَ والنَّفْيَ الصرف لا يُثْبِت ذلك، ونحن نعلم بالضرورة أن هذه الصور ليست موجودةً في الأعيان، فثبَتَ أنها موجودة في الأذهان.

فنقول: محلُّ هذه الصورة إمَّا أن يكون جسمًا أو حالًّا في الجسم، أو لا جسمًا ولا حالًّا في الجسم، والقسمان الأوَّلان باطلان؛ لأنَّ صورةَ البحر والجبل صورة عظيمة، والدماغ والقلب جسمٌ صغير، وانطباع العظيم في الصغير مُحالٌ، فثبت أنَّ محلَّ هذه الصورة الخيالية ليس بجسْمٍ ولا جِسْمَانيٍّ»[41].

لم يجد ابنُ القيم، ولا فخر الدين -الذي يستنسخ منه الحجة- تلك الحجَّةَ مقنعةً، رغم أن أسباب رفضهما ليست هي نفسها تمامًا. وتمشيًا مع الغرض من هذه الورقة، سأقدِّم فقط عرضًا عامًّا غير مكتمل لردودهما. الدرس الرئيس الذي يجب استخلاصه، هنا كما في هذه الورقة؛ هو الطريقة التي يتعامل بها ابن

---

(41) كتاب الروح، ص: 203-204.

القيم مع اقتراح أبي البركات: ليس كتهديدٍ أجنبي، بل كادعاء اكتسب المواطنة الكاملة في سياق الفكر الإسلامي، ويستحقُّ أن يُعامَلَ على هذا الأساس[42].

يشير فخر الدين إلى أن هذا الدليل «بلا شك» يقدم «أضعف نَصْرٍ» لهذا القول؛ لأنّه يقوم على الادعاء بأن إدراك الصورة الخيالية يستلزم «انطباعه» في العالم الحقيقي. يقدم الرازي ثلاثَ حجج مضادة. دعونا نلخص بإيجازٍ الحجة الثالثة، التي يبدو أنها الأقوى. إنها دليلٌ منسوبٌ إلى «القدماء»، مفادُه أن الأشكال التخيّلية (أشكال التخيلات) لا يمكن التأثير عليها من قوَّة غير مادية.

تخيَّل ثلاثةَ مربعات بهذا التشكيل*:

---

(42) في كتابه: مفتاح دار السعادة، (المجلد 2، القاهرة، 1907م، ص: 175) يعبر ابن القيم عن رأيٍ رفيع في أبي البركات، الذي يسميه «أفضل المتأخرين من فلاسفة الإسلام». ومع ذلك، فإن هذا وحده لا يمكن أن يفسِّر كونَ أبي البركات هو المؤلف الوحيد المذكور بالاسم في نصِّنا. هل الإقرار طريقةٌ لإثبات الأصالة الكبيرة للكلام؟ ربما علم ابن القيم أن أبا البركات اعتنق الإسلام في وقتٍ متأخِّر من حياته، لكن هذه الحقيقة ليس لها تأثيرٌ على موقفه منه.

(*) (المترجم): لم يظهر لي وجهُ التصوير الذي رسمه الباحث، حيث إنّ الذي ذكره الرازي في المباحث صورته وجود مربع محجوب بمربعين متساوين أحدهما في جهة =

يجب الآن أن يكون المربعان الموجودان على كلا الطرفين؛ في العقل؛ ماداما ليسا في الواقع الخارجي. فيجب الآن أن يكون تمايزهما (في العقل) إما بذواتهما أو بأمر مختلف. فإذا كانا متطابقين؛ فلا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر، لأنهما لا يختلفان في أي خاصية أساسية أو عرَضية [لوازمهما]. فلا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر إلا إذا كان كلٌّ منها ثابتًا في حاملٍ مادّي مختلف. ومن ثَمَّ: فإن الشكل التخيلي لا يمكن أن يوجد في محل غير مادي.

يقدِّم ابن القيم سلسلةً من الردود على القول بأن النفس غير مادية، ولم يقتصر عمله على نَسْخِها من الرازي ببساطة[43]. إنه يشير إلى الجواب الثالث منها، والذي لخَّصناه للتو، حيث يخاطب خصمًا يُفترض أنه فلسفي، ذاكرًا أنه «سلفكم من الأوائل أقاموا الدليل على أن انطباع الصورة الحالّة في الجوهر المجرّد محال». وبطريقة أخرى، يقدِّم ابن القيم ردودَه الخاصة. لا أستطيع أن أعرف، ما إذا كان غيرَ راضٍ عن بحث الرازي، أو لم يفهمه، أو ربما شعر أنه كان يلخصِّه بشكل صحيح.

بدايةً يرفض ابن القيم ادعاءَ أبي البركات أنّ الخيالات تقوى إلى الدرجة التي تكون فيها معقولة إلى مستوى الوجود الواقعي. يرد ابن القيم أنّ بحر الزئبق والخيالات الأخرى غير موجودة في الواقع، فيمكن للعقل أن يتخيَّل مثلَ هذه الأشياء افتراضيًّا (تقديرًا) لكن هذا لا يجعلها حقيقية، ومن ثَمَّ فهي لا تنطبع في النفس (غير منطبعة). ولكن حتى لو كانت هذه الأشياءُ حقيقيةً، فإن الادعاء لن يثبت: «العلوم الخارجية لا تتطبع صورها في النفس فكيف بالخيالات المعدومة؟».

= اليمين، والآخر في جهة الشمال، وهذا بخلاف الصورة المقترحة من الباحث، وهذا نص المباحث: «إذا تخيلنا مربعًا محتجبًا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة، فلا شك أنه يتميز كل واحد من المربعين الطرفيين عن الآخر...».

(43) كتاب الروح، ص: 212-213.

يخوض ابن القيم في المستنقع الأنطولوجي الوجودي. فهل حقيقة أن العقل يمكن أن يميز بين x و y تعني أنّ كلًّا من x و y موجودان في الواقع؟ هل نفس فعل العقل بالتمييز بين شيئين يمنحهما الحقيقةَ الواقعية؟ يجيب ابنُ القيم بالنفي. فالعقل يفرِّق بالفعل بين المعدومات التي تكون متعلقة بشيء موجود، مثل تفريق العقل بين عدم السمع وعدم البصر وعدم الشم، لكن هذا لا يجعل هذه المعدومات موجوداتٍ حقيقيةً بمعنى أنّ شيئًا ما من هذه الأشياء موجودٌ. لذلك يمكن للعقل أيضًا أن يميز أو يتعرف على خيالاتٍ لا يمكن أن توجد في الواقع الخارجي.

يُتبع ابن القيم ذلك بسؤالٍ آخر: إذا كان يُعقَل حلول الأشكال المجردة عن الحجمية والمقدار [مثال المعدومات والمستحيلات] في الذهن، ألا يجوز أن تحل المعرفة كبيرة الحجم في الجسم الصغير؟ بحسب ما أفهمُ فهو يقول ما يلي: دعونا نتأمّل داخل الذهن تمامًا، ونتخيّل جبلًا معينًا ثابتًا على نقطة واحدة. فإذا جاز هذا، فهل يمكننا أن نستخلص منه أي استنتاجات صحيحة فيما يتعلق بالجبل والنقطة، وماديتها، وما إلى ذلك؟ بالطبع لا. إنه مجرد تدريب فارغ.

لا يجابه ابن القيم هنا حُجة المعتبَر، بل يواجه شبهة منسوبةً إلى مؤلِّفها تجمعُ (أو تخلطُ؟) بين عناصر حُجّة كتاب المعتبر وأمور أخرى. ومهما كان فهم المرء للمحاورة بين ابن القيم وأبي البركات، فهي بالتأكيد محاولة من جانب الأول لملاقاة الأخير على أرضه وهزيمته هناك. فالقضايا والمصطلحات والحُجَج كلها علمية. ومع ذلك فهي تحدث في سياق إسلاميٍّ تمامًا. القارئ البريء سيرى هذا على أنه نقاش بين المثقفين، والمسلمين الملتزمين. إنه مجرد واحد من عشرات الأمثلة على تطبيع العلم الهللينستي التي تكثر في كتاب الروح.

البدن والنفس والروح لدى ابن قيم الجوزية
من خلال كتاب الروح
بين الكلام العقلاني والفكر العرفاني*

◆

جينيفيف جوبيلوت
(جامعة جان مولان ليون 3)

العناصر الرئيسة للإشكالية

إنّ مسألة الفرق بين الأجزاء اللطيفة للكائن الإنساني، وبالخصوص النفس والروح؛ التي تظهر بصورٍ شتى في كتاب: الروح(1) لابن قيم الجوزية (ت 751هـ/ 1350م)، قد أخذت مكانًا مهمًّا في تأمُّلات أهل العرفان المسلمين.

(*) ترجمه عن الفرنسية: فريد أجوزال، تحرير: عمرو بسيوني.

(1) العنوان الكامل للكتاب: الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والأثر وقول العلماء. الطبعة المحال إليها هنا هي طبعة بيروت بتحقيق: خالد العطار، دار الفكر، 1998م، وهي الأكثر شيوعًا الآن. هذا الكتاب - الذي يُمكن اعتباره حسب كتاب بكر أبو زيد (ابن قيم الجوزية: حياته، آثاره، موارده، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، 1412ه/ 1991م، إعادة طبع 1995م، ص: 257) قد صُنِّف بعد لقاء المصنّف بابن تيمية، بل حتى بعد وفاة هذا الأخير (728هـ/ 1328م) - قد تمت طباعته لأول مرّة سنة 1906م بحيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ثم طُبع مراتٍ بعد ذلك.

لا شكَّ أنّ المتكلمين قد تناولوا هذه المسألةَ أيضًا، لكنَّ تناوُلَهم لها كان بصفةٍ عامةٍ في سياقٍ أكثر اقتضابًا وصوريّةً. والسبب في ذلك - بلا أدنى شكٍّ - أنّ موضوعًا كهذا يتَّصِل بشدّة بموضوع تزكية الحياة الداخلية للإنسان [الباطن]، كيفما كان - بالمناسبة - السياق الديني المُعتبر لهذا الإنسان. فكما بيّنَ الانثروبولوجي ميشيل فروماجي Michel Fromaget، فقد شكّل التصوّرُ الثلاثي للإنسان (البدن، النفس، الروح) الأصل الأساسي للروحيّة المسيحية حتى آخر القرون الوسطى[2]. فالنفس (حيث تجتمع القدراتُ النفسية) كانت مفصولةً بشكلٍ قاطع عن الروح الإنسانية «التي لا تنفعل إلا بمشاركةٍ مع الروح القدس واللامخلوق واللانهائي»[3]. بفَضْل تصوُّرٍ كهذا تكون الروحُ موجودةً في الإنسان حين ولادته في حالة أوّلية، ثم تُترك له مسؤولية تحقيق ترتيبات أعمالها، وهي العملية التي تُعدّ الولادةَ الثانية، أي: التوبة القلبية (la *métanoïa*)؛ التي هي شرطٌ ضروري لولوجه الحياةَ الأبدية.

---

(2) Michel Fromaget, *Modemité et désarroi ou l'âme privée d'esprit*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2007, p. 18

الذي يحيل إلى: Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, 2 vol., Paris, Desclée, 1990، الذي أبان عن العداء المتصاعد للكنيسة الرومانية حيال هذا التصوّر للإنسان، خاصة بعد أواسط القرن السادس عشر، رغم أن الأنثروبولوجيا الثلاثية كانت تمثِّل الكنسية الأولى الرسولية.

(3) يصف ميشيل فروماجي الاختفاء النهائي للروح من إطار الأنثروبولوجيا المسيحية بقرارٍ من مجمع ترنت (1545م) بأنه كان بَتْرًا للإنسان، الذي صُيِّر عاجزًا عن الانفتاح على الله والحكمة الإلهية من خلال التأمّل، حيث إن: «الدور الأساس في كلّ براديغم أنثروبولوجي، قبل وصفِ الإنسان كما هو، هو تشكيله كما يتصوّره نفسه»، المرجع السابق ص: 22. ولينظر أيضًا عن هذا الموضوع كتاب: Corps, âme, esprit. *Introduction à l'anthropologie ternaire*, Bruxelles, Edifie L.L.N.,2 t., 2 vol., 1999. حيثُ يعرض مصدرًا من بين المصادر الرئيسة لهذا التصور، وهو فكر القديس بولس: «إن ثلاثية البدن-النفس-الروح راجعة إلى بولس، فهذا شيء مؤكّد»، ويقدّم دليلًا على ذلك: الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي (5: 23): «وإله السلام نفسه يقدِّسكم بالتمام، ولتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة بلا لوم عند مجيء ربنا يسوع المسيح»، t. 1, vol. 1, p. 198.

إنَّ النصَّ القرآني باستعماله لفظي: الروح والنفس، اللذين يقابلان على الأقل على مستوى الاصطلاح العلمي لفظي: «رُوَاح» و«نفش»[4] في الكتاب المقدس العبري، هو الذي كان المرجع الأول للصوفية في هذه المسألة. إلا أنه على خلاف التوراة[5] بما أنه لا يعطي أيَّ تعريف بادٍ من الوهلة الأولى للروح المنفوخة في الإنسان (آدم)، المذكورة مرة واحدة في آية: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ

---

(4) تستعمل التوراةُ لعملية النفخ كلمة: نشمة. ففي سفر التكوين (2: 7): «تنفَّس على وجهه بنسمة الحياة (نشمة حايم)، وأصبح في آدم روح الرضوان (نفش حياة)»، الذي يعني نَفَسَ الحياة المنفوخ من الله في الإنسان المخلوق من طين وتراب. لم يعتمد القرآنُ هذا اللفظ، إلا أننا نجد في الحديث لفظ: «نسمة»، التي خصّص لها ابن قيم الجوزية بعضًا من البحث (كتاب الروح، ص: 126-127). وفي التوراة، تعني: رُوَاح العنصر المتصل بصورةٍ أكبر جوهريًا بالله لا بالإنسان، والذي يُبْقِي مع هذا حياتَه (انظر: التكوين (6: 3): «لَا يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ، لِزَيَغَانِهِ، هُوَ بَشَرٌ. وَتَكُونُ أَيَّامُهُ مِئَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً»). أما «نفش» فتعني: الحياة، المرتبطة عمومًا بالدم، الذي يجري في البدن والتي يشترك فيها الحيوانات والبشر (اللاويين 17: 11). وهذه النفس متصلة بالبدن وبرغباته المادية. يبدو أن سفر الجامعة (12: 7) حسب بعض التأويلات يمنح تحديدًا جديدًا حيث تعود رُواح حين وفاة الإنسان إلى الله الذي أعطاه إياه، مفارقًا للروح المدعوّة للزوال. ليمثّل بهذا شهادةً عن تطور نحو اعتبار الكيان المفارق للبدن أزليًا بعدَه. أشيرَ إلى آثارٍ أخرى لهذا الكيان في نصوص متأخرة من الكتاب المقدس باستعمال الألفاظ الثلاث بصورة تبادلية للتعبير عن الكيان الفريد.

(5) إضافة لهذا، فإنّ التوراة، خلافًا للقرآن، لا تُلمح إطلاقًا للخلاص الأزلي، كما سطّره، تبعًا لموسى بن ميمون، المتكلمُ اليهودي ابن كمونة (ت 683هـ/ 1284م) في كتابه: تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث الذي فُرغ منه سنة (1280م)، Moshe Perlmann (ed.), Presses de l'Université de Califronie, 1967 والمترجم من نفس المتخصّص تحت عنوان: *Ibn Kammùna's Examination of the three faith's, A thirteenth Century Essay in Comparative Religion*, Moshe Perlmann (trans.), Berkeley and Los Angeles, University of California Publications, 1971, chapitre 2, 9. 26 وص: 40-43 من الطبعة العربية، ص: 46 وص: 63-68 من الطبعة الإنجليزية.

مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [صٓ: 72][6]، فيما يصف النفسَ بكثرةٍ[7]؛ فقد خلّفت مسألة مضمون هاتين اللفظتين مشكلةً حقيقةً منذ القرون الهجرية الأولى. لقد عبَّر كثير من المؤلفين عن صعوبة التفريق بينهما والتعبير عمّا يُفرّقهما عن بعضهما، فيما استمرت القاعدة الضمنية القائلة بعدم الترادفية في اللغة العربية - المرتبطة أصالة باحترام معجم النصوص المؤسّسة (القرآن والحديث) - في الإبقاء بصرامةٍ على استعمالهما في جميع ميادين التعبير الفكري[8].

يؤكّد الصوفي الخرساني الحكيم الترمذي (ت 318هـ/ 930م)، وهو أول منظِّر لقضية: منع الترادف[9] في لغة الوحي، أن الفروق بين النفس والروح دقيقةٌ للغاية وأنه لا يلجُ إلى هذه الفروق إلا العلماء بحق، ذوو الدرجات العلى

(6) هذه ترجمة شخصية، والأمر نفسه ينطلق على معظم الآيات الواردة في هذا البحث، ومع ذلك فإن الترجمات مستفادة. (**المحرر**: من الواضح أن هذا التعليق يخص ترجمة الآيات القرآنية).

(7) يبلغ ورودها في القرآن (298) موضعًا، وتعني غالبًا الإنسان في حد ذاته، وتدخل في تشكيل عبارات مثل «نفسك»، و«أنفسكم»، و«أنفسهم». غير أن أغلب المقاطع ترجع بكل وضوح إلى كيان «النفس» بمعنى *anima*.

(8) بخصوص المتقدمين، نجد هذا التفريقَ على سبيل المثال لدى المحاسبي (ت 243هـ/ 857م) الذي يعتبر النفس قبل كلّ شيء العضو «الأمّار بالسوء» (سورة يوسف: 53). يجعلُ هذا المؤلّف النفسَ في مُقابل العقل الذي يأمر بالجهاد الروحي ومحاسبة النفس. وفي المقابل، فالروح بالنسبة له ينبغي «مقاربتها بالعقل، الذي عرفَّه بعض المتكلمين بأنه: صفوة الروح، كما ذكر في كتابه: العقل»
Yolande de Crussol, *Le rôle de la raison dans la réflexion éthique d'al-Muhàsibi. 'Aql et conversion chez al-Muhàsibi (165-243/782-857)*, Paris, Consep, 2002, p. 421 et p.425.

يؤكّد لويس ماسينيون الطابع التعميمي لملاحظة الفرق بين النفس والروح في كتابه:
Essai sur les origines techniques du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Le Cerf, 1999 (première édition 1968; revue et augmentée par rapport à celle de 1922), p. 92.

(9) يبدو بالفعل أنه أول من افتتح هذا الباب والذي تبعَه فيه النحوي أبو هلال العسكري (ت 396هـ/ 1005م). وعلى كلّ حال، فقد كانوا أقلّية في زمن كان فيه أغلب النحاة على القول المقابل بأهمية الترادف في لغة العرب.

في التحقيق: «تسمى الروح نفسًا، والنفسُ روحًا لقُربهما ومجاورتهما في البدن، فقيل: إذا نام العبدُ خرجت نفسُه، وقيل: خرجت روحُه[10]، وكلاهما يؤذنان عن معنى واحد، إلا أن لهذا عملًا ولذلك عمل، والتمييز بين هذه الأشياء عند خاص العلماء، أعني الحكماء، لا علماء الظاهر»[11]. كان الحكيم الترمذي

---

(10) يتفق هذا التقليد مع الإشكالية الواردة في تكوين مدراش رباه (14: 9)، والمتعلقة بكون النوم يؤدّي إلى الانفصال بين الروح والبدن كالوفاة. وثَمَّة ذِكْرٌ صباحي خاصّ يُقال شُكرًا لله عند الاستيقاظ من النوم، يقال فيه: «الحمد لله الذي ردَّ عليَّ روحي وعافاني في بدني».

(11) al-Hakim al-Tirmidi, Le livre des nuances ou: de l'impossibilité de la synonymie, traduction Commentée, précédée d'une étude des aspects historiques, thématiques et linguistiques du texte Par Geneviève Gobillot (trad.), Paris, Geuthner, 2006, sect. 42, p. 297Á

[المحرر: كتاب: الفروق ومنع الترادف للحكيم الترمذي]. لقد تبنّى [الحكيم] الترمذي تصوُّرَ مقاتل بن سليمان (ت 150هـ/ 767م)، المذكور لدى ابن قيم الجوزية (كتاب الروح، ص: 272-273)، أنه حين ينام الإنسان ويرى الرؤيا فإن نفسَه هي التي تصعد إلى الله وليس الروح. وقال الحكيم الترمذي أيضًا: «والنَّفس والرُّوح قرينان، إلا أنَّ الروحَ سماوي يدعو إلى الطاعة ومسكنه في الرأس، والنَّفس أرضية تدعو إلى الشهوات، وقد وُضِع في كلِّ واحدٍ منهما شيءٌ من الحياة فيعمل بتلك الحياة، فبالنفس يأكل ويشرب ويسمع ويبصر، وبالروح يعفُّ ويستحيي ويتكرم ويتلطف ويعبد ربه ويطيع، والنفس هي الأمارة بالسوء، وهي حارَّةٌ، والروح بارِدٌ، فإذا نام العبد خرجت النفسُ بحرارتها فعُرِجَ بها إلى الملكوت، والروح باقٍ معلَّقٌ بنياط القلب يحرس القلبَ بما فيه من التوحيد، وأصل النفس باقٍ يتقيَّد بالروح وقد خرج شعاعها، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزُّمَر: 42]، ولذلك تجد النائمَ استيقظ في أعضائه بَرَدًا في أيام الصيف لخروج حرارة النفس»، الحكيم الترمذي، كتاب الفروق، ص. 300. [المحرر: النص من كتاب: نوادر الأصول للترمذي وليس من: الفروق كما عزت المؤلفة]. وفي المقابل، فإن الأرواح هي التي تخرج حين الموت لتصعد إلى الله. تخرج الروحُ من الفم لِمَا للسان من مكانة خاصة بالنسبة لأعضاء البدن الأخرى، لأنه ينطق بالتوحيد حال الموت حين خروج الروح (الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول، 4 أجزاء، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1992، 3: 102) فروحُ الإنسان هي التي =

على وَعْيٍ بأنها مسألة مفتاحية، حيثُ أحال إليها طيلة كتابه[12]، معتمِدًا التعريفَ الآتي بصورةٍ أساسية: «النفس قرينة الروح في الجسد، وهما رِيحان، إحداهما سماوية، والأخرى أرضية، فالروح ريح سماوية من ريح الحياة، والنفس ريح أرضية من ريح الحياة التي أُعطيت للأرض»[13]. إضافة إلى هذا، فإن كتاباته تمثلُ نُزُوعًا مشتركًا بين عامّة الصوفية الذين قد أدخلوا، باستلهامٍ دائمٍ من القرآن، في انثروبولوجياتهم الروحيّة؛ أجزاءً لطيفةً أخرى للموجود، كالقلب والسِّرِّ واللُّبِّ[14]. ومعلومٌ أنّ هذه الألفاظ، وبخاصة القلب، قد شغلت مكانًا مقاربًا في القرآن للفظ: الروح، كما هو الحال لدى الروحانيين المسيحيين في العصور القديمة المتأخرة، ومنهم خصوصًا دعاة الزهد اليونان بين القرنيْن الرابع والسابع[15].

= تصعد إلى رب العالمين (الترمذي، نوادر الأصول، 2: 106). ولهذا خصّ الآدميون وحدهم بالوقوف (يوم البعث) للثواب والعقاب، فيما ترجع الأنواع الأخرى جميعُها للتراب الذي خُلِقت منه (الترمذي، نوادر الأصول، 2: 13).

(12) انظر بخصوص هذا الموضوع مقالنا:
"Les sources de l'anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans", in: Mélanges Luce Lopez-Baralt. Etudes préfacées par Prof. A. Temimi, 2 tomes, 2 volumes, Fondation Temimi, Zaghouan, Tunisie, Série 9 Mélanges dédicacés à quelques savants mondiaux, 8 (2001), t., vol. 1, p. 267-314.

(13) الترمذي، أدب المريدين وبيان الكسب، تحقيق: عبد الفتاح عبد الله بركة، القاهرة، مكتبة الحكيم الترمذي، (1976م)، ص: 52. وأمّا في التوراة فإنَّ القلب lev هو الذي يفرِّق بشكل قاطع بين البشر والحيوانات، حيث وُصِف الأوائل وحدَهم أنهم يحملون قلبًا.

(14) يُنظر في هذا الموضوع:
Geneviève Gobillot et Paul Ballanfat, " Le cceur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans ", *Connaitre les religions*, num. 57-58-59 (1999), p. 170-204.

(15) ورد ذِكر القلب في القرآن مئة واثنان وثلاثون مرة، وهو الذي يُمكّن من الفَهْم والرؤية، وهو موضع الوحي وحِفْظِه. لمقارنة عميقة ينظر:
Antoine Guillaumont, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, [Bégrolles-en Mauges], Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 69-80 (chap. 2 Le cœur chez les spirituels grecs à l'époque ancienne).

بالرغم من هذا، يقترح الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، بعد قرنيْن من الزَّمن، مع اطِّلاعه على كتاب الترمذي[16]، أنه بالإمكان اعتبار المصطلحات المختلفة المشيرة للأبعاد اللطيفة في الإنسان؛ متساويةً: «إن في قلب الإنسان عينًا.... وهي التي يعبّر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني. ودَعْ عنك العباراتِ؛ فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرةَ المعاني.... ولنسمه «عقلًا» متابعةً للجمهور في الاصطلاح»[17]. وقَبْلَه بقليل، كان ابن حزم (ت 457هـ / 1064م) قد دافعَ، عن طريقِ سلسلةٍ من الأدلة الحجاجية؛ عن وجهة نظر مقاربة في نصٍّ بعنوان: «أنَّ النفسَ ليست شيئًا آخرَ إلا الروح»[18].

هذا ويظهر أنَّ كثيرًا من ممثِّلي تيارات الفكر الإسلامي السُّني خارج المذاهب الروحية قد توجّهوا بتدرُّجٍ - وبتوازٍ غريب مع الفكر المسيحي المعتمد في زمانهم[19] - نحو تبنِّي تساوٍ واسعٍ أكثر فأكثر، ليس فقط بين لفظتي:

---

(16) حيث استخدمه في مواضع عديدة من كتابه: إحياء علوم الدين. انظر خصوصًا مواضع من كتابه: الأكياس والمغترين، الذي نجده في إحياء علوم الدين، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، 3: 40-128.

(17) Al-Gazali, (Le tabernacle des lumières), Roger Deladrière (trad.),Paris, Seuil, 1981, p. 40. [مشكاة الأنوار] يبدو أن المتكلِّم الكبير قد اعتمد في الحقيقة موقفًا أكثر دقّة، ذلك أن التحليل العميق لأعماله يُظهِر أنه في التطبيق يفرِّق بين معاني هذه الألفاظ المختلفة حسب السياقات المختلفة، كما بيّنه:

Ndiouga Kebe, " Al-Gazali et la problématique des notions de 'aql, de nafs, de rùh et de qalb " *Annales islamologiques, 40* (2006), p. 171-188.

يُنظَر أيضًا عن هذا الموضوع الأعمال الرئيسية للفلاسفة الذي تناولوا المسألة: فنجد التفريقَ بين العقل العملي والعقل النظري لدى الفارابي (ت 339هـ/ 950م) الذي يفرِّق في كتاب: السياسة المدنية أو مبادئ الموجودات بين الروح العقلية النظرية والروح العقلية العملية، كما رأى في الروح العقلية العملية مَلَكةً للفعل وأخرى للنظر والتفكير (انظر كتاب: السياسة المدنية، تحقيق: فوزى مترى النجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، (1964م)، ص: 32). وبالنسبة لابن سينا، يُنظر على سبيل المثال:

= Avicienne, *L'âme humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 87 et

النفس، والروح[20]، ولكن أيضًا بين العناصر الأخرى اللطيفة من الموجودات، بعَرْضِها على أنها مترادفة بعضها مع بعض.

وباعتبار ما أولاه ابن قيم الجوزية من أهميةٍ خاصّة للروح، والتي تبرز إضافة إلى كتاب: الروح في عنوان أحد كتبه الأخرى: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح[21]؛ نجدنا مُنقادين نحو التساؤل حول مواقفه واختياراته على مستوى الأنثروبولوجيا الروحية. ما اختياراته؟ كيف يسوِّغها؟ هل اعتمد على آراء السابقين؟ وإن نعم فمن هم؟ وفي الأخير، كي تُعرف أصالة فكره في هذه المسألة؟

ولهذا الغرض سنفحص ههنا ثلاثَ مجموعات محورية متناوَلَة في كتاباته، في علاقتها المتبادلة مع وجهات النظر الكلامية والصوفية الأخرى:

= suiv., et Meryem Sebti, " La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne", *Philosophie*, 77 (2003), p. 23-44, p. 24 et p. 34Á ثَمَّة تأويل إسماعيلي ممكن للتفريق لدى ابن سينا مقترَحٌ في: Daniel De Smet, «La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes», *Studia Islamica*, 93 (2001), p. 77-89.

(18) هو فصل من كتاب بعنوان: علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، (1989م)، ص: 24-25 وبيروت، دار الجيل، (1990م).

(19) وحتى قبل زمانهم أيضًا إن أخذنا بعين الاعتبار تردّدات القديس أوغسطين نفسه حول الفرق بين الروح والنفس، مثلا في عمله: الروح وأصلها De anima et eius origine.

(20) في الواقع، كان الأمر على وجه آخر لدى الشيعة الإمامية التي عمَدت في المقابل إلى التفريق بين هذه اللطائف، كما يبيِّن ذلك على سبيل المثال محمد علي أمير معزي *Muhammad-Ali Amir Moezzi* في مؤلّفه: *Le guide divin dans le Shi'isme originel*, Paris, Verdier, 1992 حيث يشير إلى أنه: «وفقًا للأحاديث المنسوبة إلى الإمام الخامس والسادس، فإنّ الأنبياء والأئمة مؤيّدون بخمسة أرواح: روح الحياة، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح الإيمان، وروح القدس»، ص: 146، الهامش: 285.

(21) ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، بيروت، دار الكتب العلمية، (1983م).

أولاً: استعماله الخاص للفظي: النفس والروح، وكيف يُعرّفهما في سياق إشكالية جوهر الروح المنفوخة في آدم وفي مريم العذراء.

ثانيًا: الطريقة التي تناول بها سؤال الوجود القَبْلي للأرواح المشار إليه في آية ميثاق بني آدم (سورة الأعراف: 172) والأحاديث النبوية المتعلقة بها، إضافة إلى استنتاجاته التي تؤول إلى موقف مسانِدٍ لسَبْق القدر.

ثالثًا: نقاط الاشتراك والاختلاف بين فِكْره وفِكْر الحكيم الترميذي حول هذه الإشكاليات، باعتبار أنَّ الفصل الأخير من كتاب: الروح[22] يحوي قدرًا كبيرًا من الأَخْذ غير المصرّح به لفقرات تامة من كتاب: الفروق للحكيم الترمذي. وبدراسة التعديلات التي أجراها لاقتباساته بقصد وضعها في كتابه، صار من الممكن الإحاطة بالمقارنة بالنقاط الأساسية للأنثروبولوجيا الخاصة به والطريقة التي يربطُها بها بالأصول العَقَدية ذات التوجه الحنبلي الذي كان واحدًا من أشهر المدافعين والمحامين عليه.

سنركّز ههنا بشكل حصري على التحقيق في كتاب: الروح باعتباره مخصّصًا بكامله لمسألة الفرق بين الأجزاء اللطيفة للكيان الإنساني، النفس والروح خصوصًا؛ لاشتماله على جوامع أفكار المصنِّف في الموضوع، وأيضًا لأن دراسةً مستفيضةً حول المسألة قد تتجاوز بشكل واسع أبعادَ مقالٍ عاديّ، من جهة ضخامة ببليوغرافية هذا الموضوع. ومع ذلك، وباعتبار كتاب الروح أحد أقدم أعمال ابن قيم الجوزية، يبقى هناك بحثٌ مُمكن لمقارباتٍ ومقارناتٍ مع كتابات أكثر تأخُّرا، مثل: إغاثة اللهفان، و: مفتاح دار السعادة، و: مدارج السالكين[23]،

---

(22) وهو المسألة الحادية والعشرون تحت عنوان: «هل النفس واحدة أم ثلاث»، والتي تمتد من الصفحة 275 إلى الصفحة 320 من طبعة بيروت المستعملة هنا.

(23) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، 1386هـ / 1975م؛ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: سعيد أبو هيثم وعلي محمد، القاهرة، دار الحديث، (1997م)؛ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، (1972م).

مع كتب أخرى حيث يتناول الموضوع[24].

الروح والنفس عند ابن قيم الجوزية: استعمال الألفاظ وتعريفها:

من خلال عنوان كتاب الروح نفسِه، يظهر أن ابن قيم الجوزية يُصرّح بنيّته في تعميق البحث في المحاور المرتبطة بالروح من خلال منظور أنثروبولوجي ثلاثي. ذلك أن مجرد اختياره لهذا اللفظ يُشير بالأساس إلى اعتباره التفريقَ بين هذه اللطائف، على نفس طريقة المذاهب الصوفية، حيث الروح المطابقة تقليديًّا لـ (spiritus)، والموصولة بالنفس (anima) والبدن، تُكمل الثلاثية التقليدية. يتقاطَع هذا الانطباعُ مع اهتمامه في النّص ببعض التعاريف، كتعريف: النَّسَمة على سبيل المثال، فهو وإن اختار لنفسِه الرأيَ الذي يرى أنّ مطابِقَ هذه الكلمة هو: «الإنسان بعينه»[25]، فإنّ ذلك كان بعدَ عرضه لآراء أخرى، منها ما يرى أنها: «الروح والنفس والبدن»، فهو بهذا يدلّنا على معرفته الجيدة بالتصور الأنثروبولوجي ثلاثي-الأبعاد. نجدُ شهادةً أكثر فصاحة في إعلانه أنه قد خصّ هذه المسألة بكتاب مستقل: «الروح ذاتٌ قائمة بنفسها، تصعد وتنزل، وتتصل وتنفصل، وتخرج وتذهب وتجيء، وتتحرك وتسكن، وعلى هذا أكثر من مئة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس»[26].

---

(24) انظر مقال:
Livnat Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350), in: *Essays in Arabic Literary Biography*, Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (ed.s), WÕesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 202-222.

(25) كتاب الروح، ص: 126.

(26) المرجع السابق، ص: 52. والظاهر أن هذا الكتاب مفقود مع الأسف. يشير بكر أبو زيد في كتابه: ابن قيم الجوزية: حياته آثاره موارده، ص: 253-259 إلى أنه قد ذُكر في كتابٍ آخر لابن قيم الجوزية هو: جِلاء الأفهام. ويضيف بالمناسبة أنّ ابن قيم الجوزية في الكتاب نفسِه قد أشار أيضا لكتابه: الروح، ما دفعه، من بين حجج أخرى، إلى تأكيد نسبة كتاب الروح نفسِه إلى ابن القيم.

ما يثير الدهشةَ أكثر خلال القراءة هو الانطباع المتصاعد أننا، وعلى العكس، نسيرُ في سياقٍ متأثِّرٍ بتوجُّه الدَّمْج، بل الاعتماد المتعمَّد على استعمال هذه الألفاظ: النفس والروح، بطريقةٍ متطابقة بشكل لمطلق. وذلك أنَّ آثار الاستعمال غير المتمايز تمامًا للفظيْن للتعبير عن الحقيقة نفسِها تتكاثر في طيّات النّص كما في رؤوس بعض المسائل. وهذه بعض الأمثلة: «قال بعض السَّلَف إنّ الأرواحَ تتلاقى في الهواء فتتعارف أو تتذاكر [المحرر: كذا ولعلها: تتناكر]، فيأتيها مَلَك الرؤيا بما هو لاقيها من خير أو شر. قال: وقد وَكَّل الله بالرؤيا الصادقة ملكًا علَّمه وألهمه معرفةَ كلِّ نَفْسٍ بعينها واسمها ومُتَقَلَّبِها في دينها ودنياها وطبعها ومعارفها»[27]، أو أيضًا: «قالت طائفة: تموت الرُّوح وتذوق الموتَ لأنها نَفْسٌ، وكلُّ نفس ذائقةُ الموت»[28]، وأيضًا: «[النفس] تأخُذ من بدنها صورةً تتميَّز بها عن غيرها، فإنها تتأثر وتنتقل عن البدن كما يتأثر البدن وينتقل عنها...، فأشد الأشياء ارتباطًا وتناسُبًا وتفاعُلًا وتأثُّرًا من أحدهما بالآخر الروح والبدن، ولهذا يقال لها عند المفارقة: اخرُجي أيتها النفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب»[29].

وأمام ضرورة تصحيح الانطباع الأول المعطَى من عنوان الكتاب، يركن مؤرخ الأفكار شيئًا فشيئًا لفكرة أنَّ المطابقة بين الروح والنفس كانت - على العكس - قضية مُغْلَقَةً بالكامل لدى ابن القيم. ولا غرابة في هذا إن اعتبرنا أنه كان يمثِّل الفكرَ السُّنّي الممتدّ لأكثر من قَرْنٍ بعد انتشار القول بالانتصار لترادفهما كما لدى الغزالي وابن حزم. أكثر من هذا، فإنّ الطريقةَ العفوية على ما يبدو والتي يوظِّف بها استعمال اللفظيْن أحدهما للأخر تدفع لاعتقادِ أنّ كتاب الروح قد يكون أحسن مُمَثّل لحقبةٍ لم يعد خلالها الإشكالُ مطروحًا أصلًا.

---

(27) كتاب الروح، ص: 44.

(28) المرجع السابق، ص: 47. يحيل هذا المقطع بوضوح إلى القرآن: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عِمرَان: 185].

(29) المرجع السابق، ص: 53.

ويالها من مفاجأة أن نقف أمامَ موضعيْن مفتاحِيَّيْن يصرّ المصنِّف خلالهما على تفصيل الدواعي التي من أجلها تدلُّ: النفس والروح على حقيقةٍ واحدة، وكأنها سابقةٌ منه أن يتصوّر حلًّا كهذا ههنا! إنّ هذا الكرَّ والفرَّ المتكرّر بين ممارساتٍ وتصريحات متناقضة يدلّ جيدًا على أن المسألة ليست بدهيّة إطلاقًا لدى ابن القيم وتسوِّغ بصورة كافيةٍ عَمْدَنا إلى فحصٍ معمّق للمادة التي تناوَلَها فيها.

يتناول ابن القيم في المقطع الأول المسألةَ بصراحةٍ، فنجدُه في المسألة السابعة عشرة من كتاب الروح، المتعلقة بالإشكالية المهمة حول قِدَمِ الروح: «هل الرُّوحُ قديمة أم مُحْدَثة مخلوقة؟» على وعيٍ بخطورة هذا السؤال المهم. يبدأ بملاحظة أن المسلمين قد اختلفوا في هذه المسألة، فبعضهم يُقرّر أن الروح التي نَفَخ اللهُ منها في آدم كما ورد في القرآن لا يمكن أن تكون إلَّا بعضًا منه ومن ثَمَّ فهي غير مخلوقة، وأزلية، وفي مقابل ذلك دافع آخرون عن فكرة أن هذه الروح مخلوقة. يُلاحِظ ابن القيم بهذا الخصوص أننا إذا قَبِلْنَا كَوْن الروحِ المنفوخة في آدم منبعثةً من الله فإنه يجب علينا أيضًا أن نقول بأن هذه الروح مماثِلة في مجموعها لطبيعة عيسى نفسِها لأنه وُصف بأنه: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النِّساء: 171]، ما يعني أن الناس لو كانوا قد تلقوا جميعًا جزءًا أو ومضةً من الألوهية، فإن عيسى بذاته هو هذه الروحُ نفسُها. تفاديا لهذه المزالق العقدية، يعيد السؤال إلى أصله فيقول: «نقول وبالله التوفيق: إنَّ الناس اختلفوا في معرفة الأرواح ومحلِّها من النفس»[30]. ذلك أن الروح إن أمكن تعيينها بالنفس، يصير من البدهي أنها ليست إلا كيانًا مخلوقًا. ومن ثَمَّ يسعى ابن قيم الجوزية إلى التدليل على ذلك: «الوجه الثاني عشر: أنَّ الروح تُوصَف بالوفاة والقبض والإمساك والإرسال، وهذا شأن المخلوق المحدَث المربوب، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ

(30) كتاب الروح، ص: 187.

ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزُمَر: 42]، والأنفس ها هنا هي الأرواح قطعًا... والروح يقبضها الله كما في الحديث النبوي: «إنَّ اللهَ يقبض أرواحَكم حين يشاء ويردها حين يشاء»،... فالله بارئ النفوس كما هو بارئ الأجساد»[31].

وإن تأمّلنا عن قُرب، فإن هذا الاحتجاج مؤسَّسٌ فقط على توازي استعمال اللفظين في الحديث والقرآن، لا على استنتاجٍ مأخوذ من النصِّ القرآني نفسِه. ومع هذا، يظهر المؤلف مستغنيًا به عن غيره. إنّ تصرُّفًا كهذا مفاجئٌ أكثر إذا عَلِمنا أنه بانتصاره لوجود ولو لحالة ترادُفٍ واحدة في اللغة العربية، بل ووجودها زيادةً على هذا في القرآن نفسِه؛ فإنه يعتمدُ موقفًا أصليًّا مناقضًا بشدّة لما بنى عليه الترمذي كتاب: الفروق، والذي عبَّ منه ابن القيم بلا احتراز بعضَ الفصول فيما بعدُ ليثبِّت تحديدًا أعمدةَ أَصْلٍ عام ضروريّ لكلّ فكر صائب في التفريق.

هل كان ذلك سعيًا من ابن قيم الجوزية للتغطية على هذه المسألة المعضلة باختيار إغلاق باب السؤال بقول حاسم في وجه المتصوفة وضَلال أهل البدع - حسب عبارته - الذين «أُتوا من سوء الفهم لا من النص، فتكلَّموا في أنفسهم وأرواحهم بما دلّ على أنهم من أجهل الناس بها»[32].

أخيرا، يختم ابن القيم الفصلَ بالدليل الرئيس الذي يجب، حسب اعتقاده، أن يستفاد من تدليله على الترادف بين اللفظين: فالروح المنفوخة في آدم (مباشرة من الله) كما في عيسى (مِنَ الملَك) ليست روحَ الله، بمعنى «جزء من ذاته»، وإنما معناها: أرواح مخلوقة، كأي نفس/روح إنسانية، حيث الميزة في حال عيسى أن الله قد نسبها لنفسه خاصة، ما يميّزه عن غيره[33]. هي إذن

(31) كتاب الروح، ص: 193-194.
(32) المرجع السابق، ص: 195.
(33) المرجع السابق، ص: 203.

طريقة لتخصيص روحٍ «مضافة إلى الله» ليس إلا، كقولنا: «بيت الله» وإن كانت البيوت كلها في الحقيقة لله[34]. وعلى هذا لا يستلزم التعبير الحرفي «روحه» أن يكون جزءًا من جوهره. يتوافق هذا الاستنتاجُ بشكل تام حسب المؤلف مع جميع ما نعلمه عن النفس الإنسانية، وهو ما يتضاد مع الآراء القائلة بأن الروح غير مخلوقة.

من المهم أن نذكر أنه بعد تجريد النقاط المرتبطة بشكلٍ خاص بالسياق الإسلامي، كردّ ألوهية عيسى: لا يختلف أصحاب تفكير ابن قيم الجوزية في شيءٍ عمَّا نجده لدى القديس أوغسطينوس في كتابه: عن النفس وأصلها، حين يتّهم الشاب فانسون فيكتور بالتلميح إلى أن النفس قد تكون «شيئاً من الله»[35]. إنّ هذا التقارُبَ في الموقف بين المؤلِّفين لا يمكن أن يتأتَّى إلا من همٍّ مشترك، بعيدًا عن اختلافاتهما الدينية والثقافية والزمكانية. يتعلق الأمر في هذه الحالة بتخوّف مشترك من التشكيك في مفهوم التعالي الإلهي المطلق بأدنى اشتباه انبثاقي أفلوطيني (émanatisme plotinisant). لهذا نجد عند اللاهوتي المسيحي الشهير نفسَ الترددات حول العلاقات بين الروح والنفس، ونفس نسبة ردّ الأوّل إلى طابع المخلوقيّة في الثاني[36].

وفي انتقالٍ فجائي إلى موضوعٍ آخر بالكليّة، يضيف ابن قيم الجوزية، على وجه التمهيد للمسألة التابعة مباشرة، أن الذين يطلقون القول بأنه وإن كانت

(34) المرجع السابق، ص: 200.

(35) في هذه الحال «تكون طبيعة الله خاضعة للتغيّر ومحكومة من الله نفسِه بالسقوط من مقام الثبات الأزلي والمطلق»،
Saint Augustin, *De l'âme et de son origine*, M. l'abbé Burleraux (trad.), Œuvres complètes de Saint Augustin, sous la direction de M. l'Abbé Raulx, Bar-le-Duc, Guérin et Cie, 1869, t. 15, p. 481-745, livre 1, par. 4, p. 636.

(36) «أخاف أن تنصاعوا لكلام هذا الرجل فتعتقدوا أن الله لم يُخرج الروح من العدم وإنما من ذاته، بحيث لا تكون إلا انبثاقًا من الله»، Saint Augustin, *De l'âme et de son origine*, livre 2, par. 5, p. 653.

النفسُ مخلوقةً فإن الله ليس خالقًا لأفعالها، بل هي نفسُها الخالقة لأفعالها، هم «أهل الضلالة والزيغ»[37]. إن هذا، كما سنرى، هو همُّ الدفاع عن فكرة الإسناد الحصري لكلِّ خلقٍ لله في وجه بعض النظريات المعتزلية[38] التي تؤسّس لغالبية التفكير التالي حول مسألة الميثاق.

مسألة تقدّم خلق الروح وسَبْق المقادير وعلاقتها بالميثاق والفطرة

بناءً على خَلْق الأرواح كمعطًى قبلي، ثم بفَضْل الأدلة المطروحة لصالح مطابقتها للنفس، توجَّه المؤلف في المسألة الثامنة عشر من كتاب الروح إلى مسألة تقدُّم الأرواح على الأبدان. من المعلوم أنّ آية ميثاق بني آدم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: 172-173]؛ قد أثارت منذ القرون الهجرية الأولى تأويلاتٍ عديدةً ذاهبة في المعنى إلى عمليّة خلقٍ سابقة للأرواح، وذلك ارتباطًا بالآثار النبوية التي تدعم عَقْد ميثاق بمعية جميع ذرية آدم، قبل أن يكون هو نفسُه قد تلقَّى نفخَة الحياة. يسرد ابن قيم الجوزية عددًا كبيرًا منها في بداية الفصل. يتفق فحوى هذه النصوص جميعًا أن الله بعد أن أبدع بدنَ آدم من طين، مسح ظهرَه واستخرج منه ذُرّيّته، ثم سألهم عن ربوبيّته، ثم ردَّهم إلى أصلاب أبيهم المشترك بعد أن شهِدَ جميعهم إيجابًا. إلا أن هذه الآثار، وإن جرى اعتمادُها مبكّرًا وحرفيًّا من عدد من العلماء، ذوي التوجه

(37) كتاب الروح، ص: 194.

(38) عاد ابن قيم الجوزية لهذا الجدال في كتابه: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، في الباب السادس عشر منه: «فيما جاء في السُنَّة من تفرُّد الرب تعالى بخلق أعمال العباد كما هو بخلق ذواتهم وصفاتهم»، تحقيق: محمد بدر الدين أبوفراس النعساني، الرياض، مكتبة الرياض الحديث، د. ت، الطبعة الأولى بتحقيق: أحمد ناجي الجمال ومحمد أمين الخانجي وأخيه، 1322هـ / 1904م، ص: 109-120.

الصوفي بالخصوص، وأيضا من الأخباريين الشيعة الإمامية[39]، قد انتُقِدت بشدَّةٍ من المتكلِّمين المعتزلة الذين رأو فيها تسطيحًا فادحًا ناجم عن نظرياتٍ مخالفة لروح القرآن[40]. وعلى ما يبدو فإنهم لم يكونوا على جَهْلٍ بالطابع الأفلوطيني المحدَثة لمصادر هذه الروايات، كالذي نجده، من بين أمثلة أخرى، في سردية: العقول السابقة في وجودها في كتابات هرمس الهرامسة[41] *l'Hermès Trismégist*، أو حتى شهادة الأرواح أو الموجودات العاقلة *noi* لدى أوريجانوس Origène، أو العقلاء *logikoï* لدى إفاغريوس البُنطي[42] *Evagre le Pontique*. زيادةً على هذا فقد كانوا يذكرون أن هذه الرواية لا تناسب تفسيرَ الآية من الناحية العقلية حيث إنها تذكر «ظهر آدم» فيما يذكر القرآن «ظهورهم» أي ذريته[43].

نلاحظ بتعجُّبٍ أنَّ ابن قيم الجوزية مع كونه عدوّا صريحًا للمعتزلة إلا انّه

---

(39) انظر حول هذه المسألة:
Geneviève Gobillot, " Une solution au problème de la prédestination en islam, les essences prédisposées d'Ibn 'Arabi ", *Revue p hilosophique de Louvain*, 105 (2007) 3, p. 333-360 (pt. 1).

وأيضًا:
Muhammad-Ali Amir Moezzi, *Le guide divin dans le Shi'isme originel*, p. 73-154.

(40) وهذا التفسير مردود حسب الشريف المرتضى (ت 436هـ / 1044م) بشهادة العقل وظاهر الآية. انظر: الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: محمد بن الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (1954م)، تفسير الآية (سورة الأعراف: 172)، 1: 30. [(المحرر): ينبغي الانتباه أن الشريف المرتضى من الشيعة الإمامية أيضًا، وليس من المعتزلة فحسب، ولكنه ليس أخباريًّا].

(41) انظر مقالنا:
"Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. propos de quelques éléments chrétiens", *Revue de l'histoire des religions*, 222 (2005) 1, p. 43-87.

(42) انظر مقالنا:
"Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen ôge (II) *Revue de l'histoire des religions*, 219 (2002) 2, p.161-192.

(43) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد، الموضع نفسه.

يستمدُّ ههنا لصالحه ما هو أساسًا من أدلّتهم. فهو موقن تمامًا لأسبابٍ صحيحةٍ أنَّ القرآن لا يقبل إطلاقًا فكرةَ وجودٍ سابقٍ للكيانات الإنسانية[44]، تمامًا كما هو المعتمَد في اليهودية الربانية[45]، أو الرأي المسيحي الأكثر شيوعًا منذ قرونٍ أنَّ الأنفس تجيء العالمَ مع الأبدان[46]. يسعى ابن القيم إذن ههنا في المرحلة الأولى أن يدلل على سخافة أي تأويل لميثاق بني آدم يستلزم مفهومَ الوجود القبلي. ومن أجل هذا، وتبعًا للمعتزلة من قبل، يبرهن على أن الميثاق ما كان ليُبرم إلا مع كائنات إنسانية، عاقلة وحيّة في هذه الدنيا[47].

---

(44) كما بيّنّاه على سبيل المثال في مقالنا: "Une solution au problème de la prédestination en islam"، و أيضًا:
"Pacte prééternel" (Geneviève Gobillot), dans: *Dictionnaire du Coran, direction de la publication Muhammad-Ali Amir Moezzi*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 627-631; édition italienne, Dizionario del Corano, *sous la direction de Ida Zilio Grandi*, Milano, Mondadori, 2007, p. 629-632.

(45) إلا أنه ينبغي هنا شيءٌ من التدقيق. صحيحٌ أنه مذكور في مدراش تنحوما أن الأرواح/ الأنفس البشرية خُلقت خلال ستةِ أيامِ الخَلْق، وهذا نقيضُ تقرير الفلاسفة السائرين على خط الأفلاطونية، الذين دافعوا على فكرة خلق الأرواح قبل خلق العالم المادي بالمعنى العام. ولكنّ هذا التقليدَ يقرُّ في المقابل بأن الأرواح قد سبقت الأبدان، حيث يضيف أنه قبل ولادة كل شخص ينادي اللهُ الروحَ فيعلّمها من طرف الملائكة. أما ابن قيم الجوزية فهو يريد أن يثبت هنا أن الروح مخلوقة في نفس اللحظة التي ينفخ فيها الملك في البدن.

(46) يشهد على هذا القديس أوغسطينوس حيث يشير أنه ليس ثمة شك أن: «الناس يتلقَّون النفس التي هي جزء مكوِّن للطبيعة الإنسانية بينما هم محبوسون في بطن الأم»، in: Saint Augustin, *De l'âme et de son origine*, livre 1, par. 18, p. 643 ويكمل مضيفا أنّ: «الاستنتاج الوحيد الذي يُفتَرض أن نحاول استخلاصَه، ليس إلا معرفة إنْ كان الله يعطي الروحَ للإنسان عن طريق التكوين [الخلق]، كما أنه من خلال التكوين يمنح أيضًا البدنَ، ليس فقط للإنسان والحيوان، بل حتى لحبوب القمح وكافة النباتات، أم أنه يخلقه مباشرة وبنفخة جديدة»، De *l'âme et de son origine*, livre 1, par. 19, p.643.

(47) وهذا التفسير نجده عند المعتزلة، كما تشهد به أمالي الشريف المرتضى، تفسير الآية (سورة الأعراف: 172)، 1: 30، وأيضًا لدى الحكيم الترمذي: «قال أبو عبد الله: فهذا بعد الإدراك، حين عقلوا أمرَ الدنيا»، نوادر الأصول، 1: 86.

إن حجّة ابن القيم مؤسّسة على تأويلٍ مرتبط بمفهوم: الفطرة، الذي هو مفهوم ربطه العديدُ من أهل الأثر القدامى بالميثاق[48]. بالنظر إلى هذه المقاربة، فالميثاق لا يُمكن أن يكون موجَّهًا إلا إلى كائنات إنسانية وُلدت في العالم، حيثُ إنّ الفطرة تصرُّفٌ عفويّ نجدُه عند الجميع، ويُمثِّل عند البعض الوعيَ بوجوده الخاص، فينتج عن ذلك أنه لا يمكن له خلقُ نفسِه، ومن ثَمَّ فعليه الإقرار بطريقةٍ ضروريةٍ [بالاضطرار] بوجود الخالق[49]. وبالتوازي مع ذلك، يقتبس ابن القيم من جديدٍ، وللهدف نفسِه، الاستدلالَ المعتزلي المرتبط بظهر آدم: فالقرآن يستعمل لفظةَ الجمع: «بني آدم»، ومن ثَمَّ فلا يُمكن أن يتعلَّق الأمر بأنَّ الله قد أخرج الكائنات الإنسانية من ظهر آدم في الوجود السابق. فهذه العبارة التصويرية ههنا تقتضي بالضرورة وجودَ كائناتٍ بشرية أُخْرِجت من أَصْلاب آبائها، أي أنهم وُضِعوا في هذا العَالَم مِن خلال آبائهم[50].

من اللافت للنظر أن نلاحظ إلى أي درجة يبقى، لحدِّ الآن، تأويلُه قريبًا من سَيْرِ النص القرآني. بل إن ابن القيم من المناقشين النادرين الذين اهتمُّوا عن كثَبٍ بالحِجاج التابع لمسألة الميثاق، وهو أن الميثاق إنما أُخذ حتى لا يتخذ الضالون مِن شِرْك آبائهم حجةً يُعذرَون بها في انحرافاتهم الدينية.

ومع ذلك، فقد غاب عن ابن القيم غاية الكلام عن آلية الحِجاج الكلامي القرآني. يتعلق الأمر، كما أوضحناه في غير هذا الموضع، بمحورٍ معلومٍ سابقًا في مسيحية القرون القديمة المتأخرة، وبالخصوص لدى لاكتونس *Lactance* الذي

(48) انظر:
Geneviève Gobillot, 'La conception originelle (fitra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans'. *Cahiers des Etudes Islamologiques de l'I.F.A.O.*, 18 (2000).

(49) كتاب الروح، ص: 217. وهنا يأخذ، حرفًا بحرفٍ تقريبًا، الحُجَّة التي أوردها الشريف المرتضى، أمال المرتضى: غرر الوائد، تفسير الآية (سورة الأعراف: 172)، 1: 30.

(50) هذا التأويل من ابن قيم الجوزية يؤكّد ما ذكرناه في غير هذا الموضع عن هذه الآية. انظر: «Une solution au problème de la prédestination en islam», p. 336-337.

اعتبر الميثاقَ، أوَّلَ عهْدٍ alliance مع ذريّة بني آدم، أجيال العصور الأولى؛ دليلًا لا مدْفَعَ له على أنَّ التوحيد سابق في تاريخ البشر على الشِّرك. هذا هو الدليل الذي يجب أن يُعْرَض في وجه الذين يحاولون تسويغَ شِرْكهم بخطأ آبائهم[51]. وبخصوص الفطرة، المرتبطة بالفعل بقوةٍ بالميثاق؛ فإنها لا تتعلق بصورةٍ مباشرة بالاستنتاج العقلي على وجود الخالق عن طريق الوجود الذاتي نفسه، وإنما تتعلق بالقدرة الفطرية المودعَة في الإنسان المخلوق واقفًا أن يقلِبَ بصرَه إلى السماء، مُعْرِضًا عن الأصنام الأرضية، حتى يعثر فيها على آياتٍ تدلّ على قدرة الله خالق الأجسام السماوية[52].

غيرَ أنه لبلوغ هذه النتيجة عظيمة الفائدة على مُسْتوَى فهم القرآن، كان ابن القيم مضطرًّا أن يضيّق - قدر المستطاع - المعنى الموجود داخل القرآن للمعطيات التي حلّلها، حتى إنه ذهب إلى درجة تقديم حجة كلامية عقلية مفادها إنّ النص القرآني يتضمَّن في نفسِه تفسيرَه الخاص[53]. كان من المنتظر إذا أن يخلُص، كالمعتزلة، إلى بُطلان الروايات المتعلقة بخلق بدن آدم لإعادة الاعتبار لآية الميثاق، إلا أن ذلك لم يحصل. فبالرغم من أنه قد وصلَ فعلًا إلى ملاحظة التعارض العميق بين القرآن والأحاديث حول مسألة الفرق غير القابل للاختزال بين «ظهور بني آدم» و«ظهر آدم»، يرفض ابن القيم أن يتخلّص من صحّتها لأسباب عقديّة محدّدة جيّدًا، كما سنرى.

---

(51) يجدر هنا الرجوع إلى محورٍ نجده حرفًا بحرفٍ لدى لاكتونس. انظر:
«Pacte pré éternel» (Geneviève Gobillot), in: *Dictionnaire du Coran*, p. 629-630 et p. 631-632 dans l'édition italienne.

(52) وهي الأجسام التي اتخذها الفلاسفةُ القدماء آلهةً. انظر:
«Nature innée» (Geneviève Gobillot), in: *Dictionnaire du Coran*, p. 591-595 (p. 569-573 dans l'édition italienne s.v. «Natura») et «Hanif» (G. Gobillot), p. 341-344 (p. 380-383 dans l'édition italienne).

(53) كتاب الروح، ص: 220. إنها منهجية في التفسير يُمكن اعتبارها إبداعيةً، خاصة داخل المحيط السُّنِّي التقليدي حيث كان أغلب مفسّري هذا الطبقة يكتفون بالتفسير الخطي للقرآن، أي: آية بعد آية.

ولنذكّر في هذا الصدد بأنَّ المعتزلة كانوا أكثر عداءً تجاه الأخذ بهذه الأحاديث، حيث يبدو أن الدعاة الأمويين كانوا يعتمدون في معظم استدلالاتهم على هذه الأدلة للقول بالقدر السابق وذلك لصالح حكّامهم المستبدّين[54]. تربط هذه الآثار بعنايةٍ تفسيرَ الميثاق بوجودٍ سابق وبإثبات وجود القَدَر السَّابق المطلق، بالقول على سبيل المثال إنه: «لما أَخرج اللهُ آدمَ من الجنة قبل أن يهبط من السماء؛ مسَحَ صفحةَ ظهر آدم اليمنى، فأخرج منه ذريةً بيضاءَ مثل اللؤلؤ وكهيئة الذر، فقال لهم: ادخلوا الجنة برحمتي، ومسَحَ صفحةَ ظَهْرِهِ اليسرى، فأخرج منه ذريةً سوداء كهيئة الذر، ثم أخذ الميثاق من جميع بين آدم»[55]. وتهدف روايات أخرى إلى الإبقاء على نوعِ إخلاصٍ للمعنى الظاهر من القرآن، فأضافت أنّ جواب كل فرد لسؤال الميثاق لم يكن إلا ما قُدِّرَ له في العلم الإلهي، حيث أجاب الجميع: «بلى»، إلا أن بعضهم أجاب عن طِيبِ خاطر، والآخرين بصورة سيئة[56].

كأنَّ ابن قيم الجوزية قد وجد نفسَه أمام معضلةٍ عسيرة الحلِّ للغاية: إمّا أن يُسلّم بصحّة تلك الروايات ومن ثَمَّ قَبول فكرة الوجود المتقدِّم للأرواح وهي الفكرة التي إضافةً إلى عدم ملاءمتها للمعنى الظاهر من للقرآن فإنها تعارض نظريّته حول خلق الأرواح/الأنفس حين خُلِق كلُّ فردٍ، وإما أن يرفضها ويفقد من ثَمَّ الدورَ الرئيسَ الذي تقدِّمه لعقيدة القضاء والقدر، وهو ما يُعدُّ أحد همومه

(54) انظر حول هذا الموضوع:
Charles Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane* (solution mu'tazilite), Paris, Vrin, 1978, p. 23.

(55) كتاب الروح، ص: 205.

(56) انظر على سبيل المثال التفسير الوارد في كتاب: علم القلوب، والذي يُنْسَب خطأ إلى يومنا هذا لـ أبي طالب المكي (ت 386هـ / 996م): «روي عن الحسن البصري أنه قال: لما سأل الله الذرَّ: «ألست بربكم؟» قالت طائفة: «بلى»، وقالت طائفة: «بل لا»، ولستُ أدري من أيِّ الطائفتين كنتُ»، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، مكتبة القاهرة، د. ت، ص: 94.

العقدية الأساسية[57]. كان كلا الرأيين فيما ظهر له مرفوضيْن بلا شكّ، ومن هنا تعنَّى في بناء توافُق يتيح ألّا يبقى من هذه النصوص إلا المضمون المتعلق بسَبْق القَدَر، مع مَحْقِ النقاط المتصلة بالوجود المتقدِّم للأرواح. لفِعْلِ هذا اقترح بدايةً تأويلًا جديدًا للجزء الذي يقول في الحديث أن الله أرجع هذه الذرية إلى صلب آدم بعد الميثاق. لا يتعلق هذا المعنى بالنسبة له بالحقيقة، وإنما بمجاز يعني أنه «ردَّهم في ظهره بوفاتهم؛ لأنهم إذا ماتوا رُدُّوا إلى الأرض للدفن، وآدم خُلِقَ منها»[58]. بإعلانه هكذا سقوط الجزئية الأكثر حسمًا في النص لصالح فرضية وجودٍ سابق للكائنات الإنسانية في بدن أبِ البشر، قرّر ابن القيم الهجومَ على مسألة الفرق بين «ظهر آدم» و«ظهور بني آدم» دون أن ينتبه على ما يبدو إلى أنه بهذا يدخل في تعارُضٍ مع جزءٍ من النظام الحجاجي السابق الخاص به. وذلك أنَّ قبول تأويل «العودة إلى الأرض» السابق ذكره يستلزم أن يعتمد التعبير الخاص الوارد في الحديث بخصوص شخص آدم، الذي لا يُمكن في هذه الحالة الخلطُ بينه وبين «بني آدم». لم يؤخَذ ذلك بعين الاعتبار على ما يبدو بالنسبة للمؤلف الذي هو مهمومٌ قبلَ كل شيء بالدفاع بكلِّ الأدوات المتراكمة عن صحة هذه الأحاديث في إطار محتواها القاضي بسَبْق القدَر. هكذا، ناسيًا على ما يبدو أنه أدار استدلالَه الأول في وجه الوجود المتقدِّم للروح على عدم ملاءمة المعنى بين «ظهر آدم» و«ظهور بني آدم»؛ يعزم ابن القيم على الاحتجاج للتماثل في المعنى بين العبارتين بإعمال آية قرآنية أخرى، هي: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: 12-13]، ليقرر

(57) هذا التردد هو الذي دفع بلا شكٌّ جوزيف بل *Joseph Bell* أن يقول إنه في كتاب الروح في الفصل 18: «تعبِّر انتقاداتُ ابن قيم الجوزية عن نزاعٍ بين نظاميْن دينييْن أساسيين، يتّصفان بـ nomos الذي يريد لمجموع الموجود بدنًا وروُحًا أن يُحاسَب في الآخرة، وeros الذي يزعم أن الروح وحدها من شأنها أن تعرف الخير الأعلى، وهما صورتان استخدمهما [أندريس] نيجرين *Nygren*». انظر:
Joseph Norment Bell, *Love Theory in* Later Hanbalite Islam, Albany, State University of New York? 1979, p. 114-115.

(58) كتاب الروح، ص: 218.

حقيقةً واحدة: «فالمخلوق من سلالةٍ من طين: آدمُ، والمجعول نطفةً في قرار مكين: ذريّته»[59]. بعبارة أخرى، كلا اللفظين: «آدم» أو «ذرّية آدم» عائدان على الحقيقة نفسِها، ذلك أنَّ الكلَّ يعود إلى النشأة، وأنَّ الأمر يتعلق هنا ببساطةٍ، وعبر صورة بلاغيةٍ؛ بتسمية النوعِ بالشخص الذي هو أَصْلُهم[60].

في آخر المطاف لم يعد لفظُ الحديث إلا طريقةً في «الخطاب» حين يتعلق الأمر بوجودٍ متقدِّم للأرواح، لكن يصبح في المقابل أساسًا «نصًّا» بخصوص القَدَر السابق. يقدّر ابن قيم الجوزية أن جميع هذه الأخبار عن الميثاق لها دلالة واحدة، بغضّ النظر عن الفحص التاريخي-النقدي الذي أعْمَلَه لاختبار مسألة الوجود المتقدِّم للأرواح، ويُقدّمها وكأنه من الواجب اعتمادها كدلالة نصيّة كاملة وشاملة لجميع النصوص: «فغايتها [أي الروايات] أن تدل على إخراج صورهم وأمثالهم في صور الذرّ واستنطاقهم، ثم ردهم إلى أصلهم»[61]. فالذي يُعتبر الوقوفُ عنده صوابًا هو إثبات القضاء وسبق المقادير، وأيضًا قسمة الناس إلى «شقي وسعيد»، ولكنه ينكر في المقابل بشدّة، رغم كل الأدلة؛ أنها قد تستلزم خلقَ الأرواح قبل الأجساد[62] بمجرد بيان بطلان الحديث المعروف عن

---

(59) كتاب الروح، ص: 221.

(60) قد بلغ ابن قتيبة، في كتابه: تأويل مختلف الحديث، ما كان يتساءل عنه معاصروه حينئذٍ من التعارُض الظاهر بين القرآن والسنة حول موضوع: الميثاق. وحسب رأيه فإنه ينبغي أن نعترف أنَّ الحديث يقدّم إضافةً على ما سكت عنه القرآن. وعلى هذا لن يكون هناك تعارُضٌ بينهما من جهة أن «الله تعالى حين مسح ظهرَ آدم عليه السلام، على ما جاء في الحديث، فأخرج منه ذريته أمثالَ الذّرِّ إلى يوم القيامة: أنّ في تلك الذرية الأبناء وأبناء الأبناء وأبناءَهم إلى يوم القيامة، فإذا أخذ من جميع أولئك العهدَ وأَشْهَدهم على أنفسهم؛ فقد أخذ من بني آدم جميعًا من ظهورهم ذريَّتَهم وأشهدهم على أنفسهم»،

Gérard Lecomte, *Traité des divergences du hadit d'Ibn Qutayba (m. 276/885)*, Damas, Institut français de Damas, 1958, p. 99-100.

(61) كتاب الروح، ص: 220.

(62) المرجع نفسه.

أن الله قد خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي سنة[63]. ويضيف ابن القيم أن آية الميثاق تُحيل في الحقيقة إلى حدَثٍ حاصِلٍ على فترتين: أولًا: خَلْق آدم وسَبْق تعيين مصير كلٍّ واحدٍ من ذُريّته، ثم الميثاق مع ذرّية آدم، وهم الآباء الذي يُمثِّلون الأُمَم الدينية التي بُعث إليها كلُّ رسول[64]، وهو تفسيرٌ يصعُب قَبولُه جدًّا لكون القرآن لا يشير في هذا الموضع بأي حالٍ لخلق آدم. وبالاعتماد نهايةً على حديثٍ معروف: «خَلْقُ ابنِ آدم يُجْمَع في بطن أُمِّه أربعين يومًا نُطْفةً، ثم يكون علقةً مِثْل ذلك، ثم يكون مُضْغةً مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه»[65]، يستنتج المؤلفُ منه أنّ أرواح البشر تُخْلَق حين نَفْخِ الملك في الأبدان[66]، منبِّهًا أنَّ «مادة الروح من نَفْخَة المَلَك»[67].

يَعتبر ابنُ قيم الجوزية بهذا أنه بلغ الغايةَ التي عبّر عنها في نهاية «المسألة السابعة عشر»: وهي أن يقرِّر، خلافا للمعتزلة، أنه كما أن الأرواح / الأنفُس مخلوقةٌ؛ فكذلك أفعالهم مخلوقة ومقدَّرة سابقًا من الله. إلا أن هذا قد دفعه إلى أن يَقْضِيَ ليس فقط بترادف اللفظتين القرآنيتين المختلفتين، الروح والنفس، ولكن أيضًا بين عبارتي: «آدم» و«بني آدم» التي تبدو في المقابل غير قابلة أن تختزل إحداهما في الأخرى.

يبدو جانبٌ من البُعد الإشكالي في حجّة ابن القيم أكثرَ حجمًا في الفصل الأخير من كتاب الروح، المشتمل في غالبه على مجموعةِ فقرات مُقتبَسَة من كتاب: الفُروق ومَنْع التّرادُف للحكيم الترمذي، مع إعادة صياغة قليلة أو كثيرة حسب الحالات.

---

(63) المرجع نفسه، ص: 221.

(64) كتاب الروح، ص. 214-216.

(65) كتاب الروح، ص: 224.

(66) ونَفْخُ الرُّوح مِن الملَك هو في الوقت نفسِه سببُ حُدُوث الرُّوح فيه. انظر: كتاب الروح، ص: 225.

(67) حيث يشير المؤلف من جديد، تفاديًا لأي ارتباك: «فالملَك أبٌ لرُوحه، والتراب أبٌ لبدنه وجسمه»، المرجع نفسه، ص: 192.

الأنثروبولوجيا الروحية لـ ابن قيم الجوزية في ضوء ما استعاره من كتاب الفروق لـ الحكيم الترمذي

قبل تناول محور الفروق المميِّزة في «المسألة الحادية والعشرون» من كتاب الروح تحت عنوان: «هل النفس واحدة أم ثلاث»، يعدِّدُ ابن قيم الجوزية عددًا من الاستفسارات في الفصلِ التاسعَ عشر والعشرين، أهمها: ما هي حقيقة النفس؟ هل هي جزء من البدن أم أحد أعضائه؟ هل هي جسم موجود في مكان أم جوهر مفارق؟ هل هي الروح نفسُها أم شيء آخر؟ وخلافًا للتوقُّعات، يعمل المؤلف في جوابه على توضيح نتائج أقواله السابقة لدرجة أنه يصير معدودًا في آخر المطاف مع القائلين بوجود فرقٍ حقيقي بين الروح والنفس. إنّ نظريته كالآتي: لفظ الروح مرادف للفظ النفس فقط عندما يُقْصَد رُوحُ شخص ما، لكنه يُطلق على حقيقة خاصة تناسبه حين يعني كلَّ رُوحٍ آتية مباشرة من الله. ففي النهاية لا يتخلى ابن قيم الجوزية إذا عن الروح، لكن يحاول أن يجعلها كأنها شيءٌ خارجي بالكلية عن الإنسان حين يتعلق الأمر بروح الله. فبالنسبة له لا يوجَد بالفِعْل في الكائن الإنساني إلا عناصرُ جسمانية، ذلك لأنّ روحَه/نفسَه ليست إلّا جسمًا لطيفًا للغاية[68]. وفيما يتعلق بخصوص روح الله بالمعنى الخاص للكلمة، فإنّه لا يُضاف إلى الإنسان إلا على وجه كونه هاديًا يساعده في تحقيق روحيّته، أي توبته القلبية *Métanoïa*، أو التغير الكامل لوجوده إلى كيان روحي، مع بقائها خارج جوهره[69]. إنها - أي الروح المضافة إلى الله - ما يُحْيِي روحَه بنفس الطريقة التي تُحيي بها الروحُ البدنَ الذي تسكنه دون أن تختلط به، حيث إنه حين الموت ينفصل كلاهما عن الآخر وتستمر الروح/النفس في الحياة، فيما يتحلّل البدن. من هذا المنظور، وحسب اختياراته، فإمَّا

(68) بما أن نفسَه ليست إلا روحه، والتي هي نفسُها جسم لطيف خفي مرتبطة بقوةٍ بجسمه البائِن عنها، انظر: كتاب الروح، ص: 270.

(69) المرجع نفسه، ص: 273-274. إنها الروح التي جُعِلت للأولياء أو لعيسى وأمه (سورة المائدة: 110).

أن يصير الإنسان مادّيًا أو أن يصير روحيًا، إمّا أن يذهب إلى الأرض أو إلى العالم السماوي. وباعتماد عمليةٍ كهذه، يقترب المؤلفُ بشكل لا لبسَ فيه من وجهة نظر الصوفية. ومع ذلك فهو يرى أنّ الإنسان حتى في هذه الحال، أي أُفُق التحقُّق الرُّوحي الأعلى للإنسان؛ فإنه لا يتفوَّق في رأيه على مستوى المَلَك، الذي هو أصل رُوحِه المخلوقة فيه بنفخته[70]. بالفعل لا يُسلِّم ابن قيم الجوزية أن مبدأ هذه الروحية يتَّسِم بأي صِلةٍ جوهرية بين الله والإنسان، ولا أن ثمة شيئًا إلهيًا يحدُث في الإنساني الأرضي[71]. إنّ ابن القيم وإنْ لم يُقْصِ كلَّ روحية في المطلق، فإنه لم يقبلْها إلا بشرط أن يكون مبدؤها خارجًا بالكلية عن ميدان: التأصُّل[72] *immanence*. هذا الفرق، الذي قد يبدو ثانويًا، هو في الحقيقة ثقيلٌ فيما يتعلق بالنتائج؛ ذلك أنه يضع حاجزًا يستحيل عُبُورُه بين روح الله وروح الإنسان، وهو الحاجز الذي تجاوزه الكثيرُ من المتصوفة، ولو بصورةٍ خفيّة. فعلى سبيل المثال، بالنسبة لمفكِّر كـ الحكيم الترمذي، إذا كانت النفسُ تستطيع أخذَ الإنسانِ إلى الأرض، فإنها تستطيع أيضًا أن تصير لطيفةً وأن ترجع بالكلية إلى الروح، بتحوّلها إلى كيان روحي، وهو الكيان الذي كان حاضرًا فيها باستمرارٍ بصورة متوهمة، كالشرارة في حَجَر النار[73]. ثم يتحقق تطوُّر الروحية

---

(70) المرجع نفسه، ص: 192.

(71) يمكن أن نُبرِز تقارُبًا مُثيرًا للاهتمام بين رؤية ابن القيم لهذا الموضوع وبين نظرة إخوان الصفا، الذين ذكروا عمليّةَ رَوْحَنَةٍ مُقارِبة، إلا أنهم يصفونها باستفاضةٍ فيما يكتفي ابن القيم بذكرها حسبُ. إضافةً إلى هذا، فإنهم يرون أن هناك مرتبةً من الرَّوحَنَة أعلى من مرتبة المَلَك (رُتْبة الحُكْمِية). تتعلق هذه الرتبة برتبة الناموس، ثم رُتبة القُدْسية، فالنبوّة. انظر حول هذا الموضوع: رسائل إخوان الصفا، مكتب العلم الإسلامي، 1405هـ / 1984م، المجلد1، (الرياضي)، ص: 311-312 (فصل بعنوان: في مراتب الأنفس)، وص: 401-402 (فصل بعنوان: المعلومات البرهانية والأمور الروحية).

(72) **(المحرر)**: أي القول بأصالة الروح أو ذاتيتها أو البلوغ إلى قِدَمها.

(73) انظر:

Geneviève Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des choses d'al-Hakim al- Tirmidi*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996, p. 223-224 et p. 226.

من خلال الحبّ، فيدخُل في القلب؛ الجوهرُ الأصيل للوجود، والكيان الأول اللطيف الظاهر الباطن منذ خُلِقه من «ماء الرحمة»، الصادر عن المحبة الإلهية، الذي ليس - بالنسبة للترمذي - إلا جوهر الله[74]. هكذا القلب، وإن كان كيانًا روحيًّا مخلوقًا، فهو مُشرَبٌ كـ الصِّبْغَة من النور الإلهي للرحمن، وهو نفسُه غُصْنٌ مشتقٌّ من شجرة المحبة، التي هي الله. إنّ تصوُّرًا كهذا للأشياء يأخذ بطريقةٍ منطقية صاحبَه إلى بناء فكر يتمحور حول فكرة «العودة إلى الأصل/ المعاودة» *Apocatastase*[75]، حيث لا يمكن أن يُهلِكَ اللهُ قلبًا كهذا في النار

---

(74) حسب الحكيم الترمذي، فإن قلوب وأفئدة الناس كانت قبل مرحلة الخلق بكلمة «كن»، في مرحلة المشيئة، التي تتبع مرحلةَ العلم الإلهي. ثم تُغْمَس [تُصبَغ] هذه القلوب في «ماء الرحمة»، حيث الرحمة مشتقةٌ مباشرةً من نور المحبة التي هي الله نفسُه، لظهورها بشكلٍ مشترك معه، وبهذا تلقَّت القلوبُ تعميدَها الإلهي. ثم خُلِقت الأرواحُ فيما بعد بواسطة «كن». فكانت الأرواحُ وسائطَ النور الإلهي من جهة، ومن جهةٍ تبدو كمخلوقة في الإنسان الذي تتمثل مسؤوليته في إكمال النور الحي المودَع فيه حين خُلِق من خلال الانغماس في أغوار قلبه حتى يكتشف النورَ الداخلي الذي لن يختفي أبدًا، ولو بعد موته. فهو مكلّف بتحقيق الصِّلة بين روحه المخلوقة والروحِ النورِ غير المخلوقة التي تتخلل قلبه حتى يشارك في الختام وجودَه في أبديّةِ هذه الروح النور. ينظر عن هذا الموضوع:
Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des choses*, p. 163-172 complété de: eadem, «Le langage, science des saints selon al-Hakim al-Tirmidi», in: *Mystique musulmane - Parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière*, Actes du Colloque du 9 Mars 2001, Université Jean Moillin à Lyon, sous la direction de Geneviève Gobillot, Paris, Cariscript, 2002, p. 59-92, p. 76-77.

(75) يشرح الترمذي في كتاب: الأمثال من الكتاب والسّنة، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، دار النهضة المصرية، (1975م). والذي حقَّقه أيضًا: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (1409هـ / 1989م) أن أهل النار هم أناسٌ قد انتهى بهم الأمر إلى موت قلوبهم ويلزمهم إعادة «إحيائها» وذلك بالنار الموجودة هناك والماء المسكوب عليهم من أهل الجنة [**المحرر**: أي: غُسالة أهل الجنة وأدرانهم بعد شُربهم ماء الحياة في الجنة]. انظر الفصل تحت عنوان: «حياة أهل النار»، في الكتاب المذكور، ص: 297. وقد أشار في غير هذا الموضع (تفسير للآية: آل عمران: 148) في كتاب مخطوط غير منشور، ضمن مجموع، محفوظ في Chester Beatty, Ms. 4459، في مجموعةٍ من النصوص، يُعَنْوَن أحدُها بـ: كتاب =

إلى الأبد. في هذا الإطار، تقوم ثنائيةُ القلب/الروح لدى الترمذي بالدور الذي لا تستطيع إلا الروحُ فِعْلَه لدى المتصوفة الآخرين، وهو الشيء الذي يُقرِّبه من الرؤية القرآنية(76).

كان ابن قيم الجوزية بطبيعة الحال على وعيٍ تامّ وخبرةٍ بلوازم هذه السيرورات. لهذا اجتهد، في آخر كتاب الروح أن يختزل القلب - كما فعل مع الروح - إلى كونه مجرد نفسٍ في الإنسان(77).

ومن ثَمَّ ففي حين يُقيم الحكيم الترمذي تعارُضًا بين مفهومي: القلب والنفس لكي يفسِّر بواسطة السيكولوجيا الدينية انعدامَ أي ترادُفٍ في اللغة العربية؛ يكتفي ابن القيم فقط بتقديم فَرْقٍ بين طابعين للنفس، التي هي - حسب

= الصفاء، أن محمّدًا صلى الله عليه وسلم لكونه سبب فرح الله حين خلق آدمَ وذريته، «فإن أمته أسبق للجنة من غيرها»، ما يقتضي أن غيرها موعودة أيضًا بدخولها (Chester Beatty, Ms. 4459, f. 117a) ففي الواقع تحتاج القلوب إلى الماء، كما يحتاجها الحديد: «فنحن نجدُ أن ماء السِّكِّين يفنى كما تفنى حِدَّتُه من كثرة استعماله في قَطْع الأشياء. ثم إذا بُرِد السِّكينُ على المبرد مدةً فإنه يقطع قليلًا ثم يرجع إلى حاله من قبل، وذلك لذهاب الماء فذهاب حدّته. وكذلك القلب، إذا انشغل بأمور الدنيا فإن ماءَه يذهب وكذا حدته، فإذا نصحتَه رجعت إليه حدّته قليلًا، ولكن إن في صحوك وهجعك مشغولًا بالدنيا؛ فإن حدّته تزول، وتذهب عنه الصلابة التي كسبها بالنصيحة، فهو محتاج للإصلاح مثل السكين الذي يصلح بتسخينه في النار، ثم غمسه في المار، وبرْدِه على المبرد»، [**المحرر**: لم نستطع الوقوفَ على هذا الأصل، فتلك ترجمة مقاربة في الأسلوب عن الإنجليزية] .Chester Beatty, Ms. 4459, f. 79b. يذكر كتاب: الأمثال أن هذا الماء قادم من الجنة، الموجودة فوق نار جهنم والمفصولة عنها بحجاب يسمح بمرور الماء. فيشرب أهل النار من غُسَالة أهل الجنة حتى تزول عنهم أدناس الآدمية، ويبقون على هذه الحال مدة قصيرة أو مديدة، إلى أن تتطهر قلوبُهم، فينادون اللهَ الذي برحمته يُلقيهم خارج النار. انظر:

Geneviève Gobillot, «*Fatara* et *Fitra*, quelques acceptions oubliées», in: *En hommage au père Jacques Jomier*, sous la direction de Marie-Thérèse Urvoy, Paris, Le Cerf, 2002, p. 101-120.

(76) كتاب الروح، ص: 286- 329.

(77) المرجع السابق، ص: 275.

رأيه- واحدةٌ في حقيقتها، متعدّدة في صفاتها: «لها صفاتٌ، فتسمى باعتبار كل صفة باسمٍ، فتُسَمَّى مطمئنةً باعتبار طمأنينتها إلى ربها بعبوديته ومحبته والإنابة إليه،...، فالطمأنينة إلى الله سبحانه حقيقةٌ تَرِدُ منه سبحانه على قلب عبده»[78]؛ وتُسمَّى أيضًا: النفس اللوَّامة «وهي التي لا تزال تلوم صاحبَها على تقصيره في طاعة الله مع بذله جهدَه،...، فهذه ليست أيضًا مَلومةً من الله»[79]، وأخيرًا: «النفس الأمارة هي النفس المذمومة»[80]. في الختام، فإن الله يبتلي الإنسان بالنفس الأمَّارة بالسوء وبالنفس التي تكون تارةً وتارةً على حال من هذه الأحوال الثلاث[81].

في بقيّة نصّه يختزل ابن القيم شيئًا فشيئًا أبعادَ النَّفس إلى بُعدَيْن ليصل للتصوّر الثنائي التالي: «الملائكة قرينة النفس المطمئنة،...، والشيطان قرين النفس الأمَّارة بالسوء»[82]. هذه هي الثنائية التي يضعها كبديلٍ لمعارضة القلب بالنفس لدى الترمذي. الجدول التالي يُمكّن بوضوح من رؤية هذا:

(78) المرجع السابق، ص: 281. يطابق ابن تيمية، في مجموع الفتاوى، بشكل أكثر وضوحًا بين النفس والقلب في النص التالي: «لا ريب أن النفس الذي هو القلب يوصف بالنطق والقول كما يوصف بذلك اللسان»، دار الفكر، (1980م)، 5: 166-168. [**المحرر**: هذا النص ليس في مجموع الفتاوى، ولكن من المجموعة المسماة بالفتاوى الكبرى، التي طبعتها دار الكتب العلمية 1987م].

(79) كتاب الروح، ص: 282.

(80) المرجع السابق.

(81) المرجع السابق، ص: 283.

(82) المرجع السابق.

كتاب الفروق	كتاب الروح
فإنك سألتَ عن سبب تشبيه الأفعال وبيان فروقها، واعلم أنَّ السبب لذلك أنّ الأفعال تخرج إلى الأركان من صدر قد انقسم قسمين، على قلبٍ سليم ونفس سقيم، فأيهما غَلَبَ على صاحبه؛ كان الفعل له تبيانًا في الباطن واشتبها في الظاهر[83].	وأعجب من ذلك أنها تضاهي ما يحبه الله ورسوله من الصفات والأخلاق والأفعال بما يبغضه منها، وتلبِّس على العبد أحد الأمرين بالآخر، ولا يخلُص من هذا إلا أربابُ البصائر؛ فإنَّ الأفعال تصدر عن الإرادات وتظهر على الأركان من النفسيْن: الأمَّارة والمطمئنة، فيتباين الفعلان في الباطن، ويشتبهان في الظاهر[84].

يضيف ابن قيم الجوزية، كاشفًا بهذا اطلاعه الكامل على طرح الترمذي عن الترادف: «فالشيء الواحد تكون صورته واحدة وهو منقسم إلى محمود ومذموم»[85]؛ ثم يشرع في تقديم أمثلة، أغلبها مأخوذة من كتاب الفروق، حيث شرح الترمذيُّ أطروحته حول الترادف من خلال مئة وستة وخمسين زوجًا من المترادفات المتوهَّمة، في حين يورد ابن القيم تسعة وثلاثين زوجًا. الأزواج الإحدى وثلاثون الأولى إما مأخوذة بالكامل وإما مع إعادة صياغة من كتاب الفروق للترمذي، وأما الثمانية الأخيرة فالظاهر أنها من وضعه الخاص[86].

(83) كتاب الفروق، ص: 217.

(84) كتاب الروح، ص: 286.

(85) المرجع السابق، ص: 287.

(86) هذه هي الأربعة عشر زوجًا المأخوذة من كتاب الفروق، ويُشير الرقم الأول إلى رُتبة ورودها في كتاب الروح، فيما يشير الرقم اللاحق بعدها إلى ترتيبها في كتاب الفروق: (1) المداراة والمداهنة (1)؛ (9) الجود والسرف (20)؛ (10) المهابة والكبر (14)؛ (12) الشجاعة والجرأة (95)؛ (16) الفراسة والظن (22)؛ (18) الهدية والرشوة (24)؛ (21) سلامة القلب والبله والغفلة (37)؛ (22) الثقة والغرة (38)؛ (23) الرجاء والتمني (40)؛ (25) فرح القلب وفرح النفس (45)؛ (26) رقة القلب والجزع (42)؛ (27) الموجدة والحقد (27)؛ (29) حب الرئاسة وحب الإمامة (48)؛ (38) المبادرة والعجلة (66). هذه القائمة واردةٌ في كتاب الروح، ص: 286. أغلب الفروق الأخرى صيغت انطلاقًا من عناصر أخرى من الكتاب نفسِه، ويبدو أن ثلاثًا أخر قد وُضعت من ابن قيم الجوزية نفسه.

وبالمناسبة، فعلى مستوى النصوص الممثِّلة لكل زوج، فإن الاغلب من هذه النصوص مكوَّنٌ من اقتباسات من نص الترمذي. ونيّتنا أن ننشر قريبًا مقارنةً حرفًا بحرف لهذه المواضع، لأنّ عملًا مثل هذا لا يمكن إدراجه في إطار البحث الحالي. نركّز تركيزنا ببساطة حاليًا على الأزواج الثمانية الأخيرة التي يظهر أنها من إبداعه الخاص. وهي تبدأ بقوله: «[وهذا بابٌ من] الفروق مُطوَّل، ولعل إن ساعد القَدَرُ أن نُفرِد فيه كتابًا كبيرًا، وإنما نبَّهْنا بما ذكرنا على أصوله»[87]. إنّ تصريحًا كهذا يشير بصورة جيدة إلى أنه قرّر أن يتملّك بشكل كامل ونهائي كتابَ الترمذي إلى حدّ أن يعرضه على أنه كتابه الخاص. أمّا ما يلي فيأخذ مجرى مختلفًا بشكل ملحوظ، حيث لم يعد الأمرُ متعلِّقًا باستحواذٍ محْضٍ وبسيط، وإنما بتكييف لأفكارٍ عديدةٍ للترمذي حسب قناعاته هو الخاصة. وهذا ملخص لذلك بصورة سريعة: كل الدين مبنيٌّ على الفروق (أو التمييز بين الأشياء)، كتاب الله هو الفرقان، ومحمد فَرْقٌ بين الناس...، بدرٌ كانت اليوم الذي فُرِّقَ فيه بين أولياء الله وأعدائه، والهُدَى كلُّه فرقانٌ والضلال أصله الجَمْعُ، فما زال المشركون يجمعون الأشياء التي يجب التفريق بينها كعبادة الله وعبادة الأوثان، وحب الله وحب الأنداد، وهلمّ جرًّا. ومن هذا المنظور، فأرباب البصيرة بالمشتبهات هم أصحاب الفرقان[88]. ثم يختم الفصلَ بعَرْضِ الأزواج الثمانية الإضافية من المرادفات المتوهَّمة، مقدِّمًا إياها بذروة السنام: «الفرق بين توحيد

---

(87) كتاب الروح، ص: 320.

(88) المرجع السابق، ص: 32، حيث يقول إن «أرباب أهل البصائر هم أصحاب الفرقان». هذه الأهمية المعطاة لالتقاط الفروق تحتلُّ مكانةً مهمة في فكر الحكيم الترمذي، كما يبينه على سبيل المثال هذا الموضع: «الناظر إلى الخلائق بعين الروح يكون معها في سلام، وتستوي لديه، والناظر إليها بعين المعرفة يعطي كل شيء منها قدرَه، فيرى سُنَّةَ الله فيها واختلافَ مراتبها»، الدر المكنون في معرفة ما كان وما يكون Ms. 212, Leipzig, Universitatsbibliotheck, 227 folios, f. 147a. [(**المحرر**): هذه ترجمة مقارِبة للنص الإنجليزي، حيث لم نستطع الوقوف على المخطوط].

المرسلين وتوحيد المعطلين (المعتزلة)»[89]، «الفرق بين تنزيه الرسل وتنزيه أهل التعطيل»[90]، «الفرق بين إثبات حقائق الأسماء والصفات وبين التشبيه والتمثيل»[91]، «الفرق بين تجريد التوحيد وبين هضم أرباب المراتب (الصوفية والشيعة)»[92]، «الفرق بين تجريد متابعة المعصوم وإهدار أقوال العلماء وإلغائها (ضد المتكلمين الذي لا يقفون عند السنة)»[93]، «الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»[94]، «الفرق بين الحال الإيماني (الموافق لطاعة الرسول) والحال الشيطاني (حال كل من ابتعد عمّا جاء به القرآن والسنة)»[95]، «الفرق بين الحكم المنزَّل الواجب الاتباع (أحكام القرآن والسنة)، والحكم المؤوّل الذي غايته أن يكون جائز الاتباع (أحكام المجتهدين وأهل الرأي)، والتي يحلّ تركّها ونقدّها»[96]. لم يعد الأمرُ متعلِّقًا ههنا بعلم نَفْسٍ روحي، ولكن بمحاور خلافات عقدية، جدلية ودفاعية. ويختم ابن القيِّم بهذه الكلمات: «كان المقصود التنبيه على بعض أحوال النفس المطمئنة واللوامة والأمارة، وما تشترك فيه النفوس الثلاثة، وما يتميز به بعضُها من بعض، وأفعال كلٍّ واحدة منها، واختلافها، ومقاصدها، ونياتها، وفي ذلك تنبيهٌ على ما وراءه، وهي نفسٌ واحدةٌ تكون أمَّارةً تارةً ولوَّامةً أخرى ومطمئنةً أخرى، وأكثر الناس الغالبُ

---

(89) كتاب الروح، ص: 322.
(90) المرجع السابق.
(91) المرجع السابق، ص: 323.
(92) المرجع السابق، ص: 324.
(93) المرجع السابق، ص: 326.
(94) المرجع السابق، ص: 326. يجدر التنبيه أن هذه العبارة مطابقة حرفيًا لعنوان كتاب لـ ابن تيمية: الفُرْقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، القاهرة، مكتبة فياض، د. ت.
(95) كتاب الروح، ص: 328.
(96) المرجع السابق.

عليهم الأمَّارة، وأما المطمئنة فهي أقلُّ النفوس البشرية عددًا وأعظمها عند الله قَدْرًا»[97].

برَفْضِه النهائي أيَّ مشاركة أساسية للإنسان في الروح الإلهية، سواء من خلال روحه الذاتية أو من خلالِ قلبه، وبإصراره في الوقت نفسِه على الطبيعة المادية للروح/النفس؛ أقصى ابنُ قيم الجوزية إذًا، كما فعله قبله القديس أوغسطينوس، بطريقةٍ نهائيةٍ أيَّ تشبيه بين مفهوم: الخلق ومفهوم الانبثاق أو الصدور *émanation*. إلا أن اختياره العقدي هذا يبقي وَقْفًا على السؤال المركزي: أيُّ بُعْد مميِّز يبقى لعملية رَوْحَنة spiritualisation الموجود؟ كان الآباء الرُّسل الأوائل يعتقدون أن الروح التي لا روحانية فيها تفنى نهائيًّا حين الموت الثاني، كما أبانه ميشيل فروماجي[98]. وفي حالٍ كهذه، لم يكن السؤالُ عن حياة الخلود متاحًا للكلّ أصلًا عند هؤلاء الآباء، بخلاف الحياة المذكورة عند ابن القيم، الذي يعتبر موتَ الروح/النفس يعني فقط خروجًا عن البدن وتغيُّرًا في وضعيّتها. حسب هذا النظام الفكري، فإنّ الإنسان وإن لم يعمل على تطوير روحه سيبقى خالدًا، إلا أنه سيذهب إلى النار. لكن كيف يمكن إذن فهم الأوامر

---

(97) كتاب الروح، ص: 329. لا تخلو هذه النتيجة من تذكيرٍ ببعض مضامين الكتاب المنسوب -خطأً بلا شكٌّ - لـ الحكيم الترمذي: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: نقولا هير، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (1958م). وقد أتينا ببعضِ الحُجج التي تُثْبِت فرضيةَ كَوْنِ هذا الكتاب محاولةً لإعادة الدمج، من أحد الأتباع المتأخرين، لفِكْر هذا الصوفي في المذهب السُّنِّي. انظر: رسالتان منسوبتان للحكيم الترمذي، تحقيق: خالد زهري وجنييف جوبيو، بيروت، طبعة منقحة ومزيدة، دار الكتب العلمية، (2005م)، ص: 3-11.

(98) ينقل بهذا الخصوص ما يقوله القدّيس إيرينيئوس: «إن الذي يحفظ نعمةَ الحياة، ويَحْمَد مُعطيَ هذه النعمة؛ يُجْزَى أيضًا بطُول الأيام للأبد، أمّا الذي يُعْرِض عن هذه النعمة... فهذا يمنع نفسه من الأبد»،

Saint Irénée, *Contre les hérésies*, 2, 34, 3, cité dans «Aperçu sur les arguments exégétiques de l'anthropologie tridimensionnelle chez les Pères des deux premiers siècle», in: Michel Fromaget, *Eros, philia, agapé, nouveaux essais d'anthropologie spirituelle*, èditions Romaines, Paris, 2008, p. 89-115, p. 107-108.

القرآنية المختلفة الداعية إلى الانفكاك عن الحياة الدنيا لتحصيل حياة السعادة والبقاء، استنادًا على حُجّة العهدين - غير القانونيِّن - لإبراهيم وموسى، من بين حُجَجٍ أخرى[99]؟ في الواقع، إن تأمَّلنا الصيغةَ الدقيقة لهذا العهد، التي تجعل السعادةَ والخلودَ كجزاءٍ واحدٍ ووحيد، يمكننا أن نستفسر إن كان صوفيٌّ مثلُ ابن عربي (ت 638هـ/ 1240م)، الذي كان يرى أيضًا أن جهنم القرآنية مؤقتة لا دائمة؛ لم يُصِب في هذه الفكرة، لكن لسببٍ مختلفٍ جزئيًّا عمّا كان يجول في باله. ففي الواقع، إن هذا الشخص الذي كان يُسَمّى بـ «أفلاطون الثاني» كان يرى نوعًا من «العودة» المتعلقة بكَونِ البشر ليسوا إلا «تجلّيات إلهية» Théophanies [مجالي] للصفات الإلهية[100]. أمّا القرآن فيُقدّم تصوّراتٍ لعالم المستقبل تذكّر بفكرة المرحلة الانتقالية للعالم المسيحي: المرحلة التي يبدأ فيها استبدال الفناء الآني للكيانات الإنسانية التي لم تحقّق ولادتَها الجديدة من خلال الروح[101] بتعذيبٍ في النار لمّدةٍ غير محدّدة[102]، والتي في المقابل من

(99) يتعلق الأمر بصُحُف إبراهيم وموسى، أي: الصحف الأولى، انظر: (طه: 133، النجم: 33-41)، والتي حدّدنا أنهما: عهد إبراهيم وعهد موسى، وهما كتابات أبوكريفيان [غير قانونيين] للعهد القديم عُنيَا بمسألة الحياة الأخرى، السعيدة والأبدية. انظر عن هذا الموضوع:
«Apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament», (Geneviève Gobillot), *Dictionnaire du Coran*, p. 57-63 (p. 775-781 dans l'édition italienne).

(100) انظر حول هذا الموضوع:
Ibn 'Arabi, Le livre des chatons des sagesses, Charles André Gilis (trad.), 2 tomes, Beyrouth, al-Bouraq, 1997, tome 2, p. 532.

(101) إن الإشارة ههنا عن «الوفاة الثانية» التي تتمثَّل حسب الآباء الرسُل تحديدًا في التدمير بالنار. فخلال القرون الأربعة الأولى من العهد المسيحي، لم تتخذ فكرة العذاب الأبدي مكانًا لها إلا تدريجيًّا على حساب تصوُّرٍ آخر، أقرب لهؤلاء الأوائل، حيثُ المذنبون يفنون نهائيًّا خلال أهوال قيام الساعة، وليس أنهم يستحقون المعاناة أبديًّا في النار.

(102) تُشْبِه الفكرةُ القرآنية عن امتداد عذاب أهل النار، من كلِّ وجهٍ؛ الوصفَ الذي نجده لدى لاكتونس. من المثير أن القرآن هو النص الوحيد المعروف الذي صاغ تمامًا بالطريقة نفسِها لهذا اللاهوتي المسيحي فكرةَ أن الله يجدِّد الجِلْدَ حتى تَبْقَى مُعَاناةُ =

المستحيل تعيينها قطعًا في الزمن اللانهائي(103). زيادةً على ذلك، فإنه في آية ﴿ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85]؛ يشير القرآن إلى أنّ الروحَ سرٌّ إلهي، ولكنها في المقام الأول أيضًا نتيجةٌ حتمية لأَمْرٍ، وتكوينٌ لنُقطة تأثير الإلهي: «انبثاق»، في قلب الكائن الذي يراد خلقُه. بعبارة أخرى، الروح المنفوخة في الإنسان،

= المعذَّبِين بالشِّدَّةِ نفسِها. انظر عن هذا الموضوع: *Institutions Divines*, livre 7, chap. 21: «تُعَذَّبُ الأرواحُ على يد الله. وحدَه القادرُ عليها، حيث الطاقة والجوهر روحيٌّ. لكنّ الكتاباتِ المقدسةَ تُخبرنا بأي طريقة يُعاقب الخُطاة. فبما أنهم ارتكبوا الأخطاء بأجسامهم، سيُكْسَوْن من جديدٍ لحمًا كالذي كان يُكْساه الإنسانُ في حياته الأرضية، إلا أنه سيكون لحمًا مقاومًا وغيرَ قابلٍ للفساد للأبد بحيث يكون مُعدًّا لتحمُّل العذاب والنار إلى ما لا نهاية، والتي طبيعتُها مختلفةٌ عن طبيعة النار التي نعرفها. النار الإلهية، بقوةٍ وسُلطة وحيدة، ستُحرق الخطاة، وتُعيد تشكيلَهم في الوقت نفسِه. يُبدِّل قَدْرُ ما تأكلُه من أجسادهم وتُغذِّي نفسَها بنفسها. هكذا دون أن تتسبّب في أي تدمير للأجساد، التي تستعيد جوهرها، سوف تحرقهم فقط وتلمسهم على الوجه الذي تسبب لهم به الألَمَ»؛ وفي القرآن: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ [النِّساء: 56]. بالمثل، ثمة نظرة دقيقة للغاية مشتركة وحصرية بين ترتليان والقرآن، وهي أن أهل الجنة يُمتَّعون بمشاهدة عذاب أهل النار. ففي القرآن: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلۡكُفَّارِ يَضۡحَكُونَ عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ هَلۡ ثُوِّبَ ٱلۡكُفَّارُ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [المطففين: 34-36]؛ Tertullien, *Les Spectacles* (*De Spectaculis*), 30, 2-3: «ثمة مشاهد أخرى متبقية، إنه يومُ الحساب، يومُ الأبد، اليوم الذي لا تنتظره الأمم. يا له من مشهد مهيب! ممَّ نعجب، وممَّ نضحك؟ من رؤية هذا العدد من الملوك الجبابرة يتأوَّهون بخُفُوت، وهؤلاء الفلاسفة الحكماء والشعراء يُحرَقون في النار!».

(103) كما ذكر العُرفاءُ المشار إليهم أعلاه، وذلك اعتمادًا في المقام الأول على رحمة الله، التي «تسبق وتَسَع كلَّ شيء» (هذا موضوع مركزي في الفصل (62) من: الفتوحات المكية لـ ابن عربي) ثم اعتمادًا على بعض العبارات القرآنية مثل قوله: «أحقابًا»، والتي تعني قدرًا محددًا من الزمن (خلال قرون)، راجع في القرآن: (النبأ: 21-23)، وأيضًا الآيات في سورة (هود: 106-108)، حيث تقارن هذه الآيات الأخيرة في سورة هود بين الجنة والنار بذكر أمدٍ معيَّن لهما [ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك]. فالآيات الأولى [في سورة النبأ] تتعلق بشيء ثابتٍ لا يتغير، وهو ما لا ينطبق على الآيات الثانية [في سورة هود].

كالتي تشكَّل منها عيسى، «انبثقت» من الله، بطريقة مشابهة لانبثاق الروح القدس من الأب والابن في قانون الإيمان المسيحي، والذي منه «وُلِد» المسيح. قدَّم القرآنُ ههنا اختيارًا قاطعًا في مسألةٍ مختَلفٍ فيها بين الشرَّاح اليهود[104]: فالروح الإنسانية هي «أَمْرٌ من الله» في الأصل. غير أن المفارقة أن ابن قيم الجوزية حاول جاهداً إبطال هذه النقطة في الفصول التي قُمْنا بتحليلها هنا.

وعلى أيِّ حالٍ، سواء أعتبرنا الروحَ كيانًا معبّرا عن حَدَثٍ إلهي في الإنسان، أم اعتبرناها نتاجًا لحالٍ افتراضية محضة، تتحقَّق عبر عمليةِ رَوْحَنَةٍ للوجود، ناتجةٍ عن عامل خارجي عنها؛ فإن فكرة النار المقدّرةِ سلفًا لم تشكّل إطلاقًا نتيجةً مقبولة، إلا في أنظمة فكرية مشروطة باتساق عقدي قويّ للغاية. يشكِّل نظامُ ابن القيم، على الأقل في كتاب الروح، كما لدى القديس أوغسطينوس قبل قرونٍ في سياق مسيحي؛ مثالَيْن نموذجيّيْن على احترام العقيدة المستقرّة، والمهيمنة لدى هذيْن المؤلفين. لكن يظهر كما سنراه، أنّ ابن قيم الجوزية نظر إلى الأمر بطريقة مختلفةٍ تمامًا آخر حياته.

خاتمة:

إذا كان كتاب الروح قد أظهر انشغالًا بموضوعات روحية، إلا أنّ الخطوط العقدية العريضة التي يمرّ بها لا تُثير هذا الحقلَ الفكريَّ إلا من بعيدٍ جدًّا في الواقع. فخلافًا لما قد يتبادر، لم يكن ابن قيم الجوزية جاهلًا بالتصورات الصوفية التي عرضها مراتٍ عديدةً في هذا الكتاب كما في غيره. لكنّ هذا الانفتاح، كما رأيناه فيما يتعلق بـ الحكيم الترمذي، لا يخرج عن استعمال المفاهيم المستعارة وتعديلها حسب متطلباته الخاصة. والأكثر من هذا، أنّه مع استحواذه على اكتشافات هذا المؤلف، فإنه عاب بحدّةٍ الصوفيّةَ، الذين يضعه من ضمنهم. أما بخصوص بحثه العقلي، فإنه، على العكس مما قد يظهر، لا

---

(104) انظر حول هذا الموضوع: Sanhedrin *38a* الذي يجعل هذه الروحَ هي روح الله التي تسبح فوق الماء. وأما تلمود Haguiga 12 فيفسِّر كلمة: «رواح» على أنها «ريح».

يتجاوز بدوره مرحلةَ استعمالِ بعض حُجَج المعتزلة لصالح أطروحات مخالفة بشدّة لرأيهم. فالذي يؤطّر بشكلٍ عميق منهجيّتَه هو قبل كل شيء هَمُّ الجَمْع بين جميع الحلول التي يقف عليها، مع معيارٍ محدّد: معيار العقيدة الحنبلية، لدرجة أن يضع خطورةَ مسألة بكاملها كمسألة بقاء الروح الإنسانية حيّةً لصالح ما يبتغيه من هذه العقيدة. تتكوَّن طريقته، كما رأينا، من السَّيْر درجةً درجةً باتخاذ غايات متعلقة بالدفاع عن أصول محدَّدة قبليًا. ثمة ثلاثة أصول تحكم هذه المقاربة في عموم كتاب الروح: **أولاً**: بيان أن الروح مخلوقة، استئصالًا لأيّ اشتباه ذي صِلَة بألوهية عيسى والفكر المسيحي حول أدبيات «تأليه الإنسان»، **ثانيًا**: بيان أنها غير متقدِّمة على البدن، وهي مقارَبةٌ تستهدف أساسًا إلى إبطال نظريات الفلاسفة والصوفية والشيعة، المرتبطة قليلًا أو كثيرًا بمفهوم الانبثاق أو مفاهيم مقاربة(105). ثالثًا وأخيرًا: استعادة رُكام الأحاديث (أو جزء من الأحاديث) المرفوضة في هذا الموضوع، ولكنها تتضمن حججًا لصالح القضاء والقدر المطلقين، من أجل مواجهة طرح المعتزلة.

يتعامل ابن القيم في الواقع في هذا الكتاب كحاملِ لواءِ عقيدة ثابتة تقريبًا منذ ابن حنبل (ت 241هـ / 855م)، تقول إنه من المستحيل فهم القرآن دون الرجوع إلى السُّنة النبوية. يتعلق الأمرُ أيضًا بتقليدٍ معيّن، يتجّه وجهةَ أصولٍ أساسيةٍ لإسلام سياسي، أيديولوجي وجدلي، والذي شُجِّع تطويرُه بقوّةٍ منذ العهد الأموي. من أجل هذا، يذهب أحيانًا ههنا أبعد من مشايخه القدامى في توظيف الأحاديث نفسها، التي يرفض قَدْرًا من معناها الواضح ولا يُبْقِي إلا جزءًا آخر من معناها. شكّل هذا النوعُ من النهج، كما نعلم، حجَرَ أساسِ توجُّهٍ فكري استُلهم واتُّبِع، وضُخِّم بصورة مبالَغٍ فيها من طرفِ عددٍ كبير من الأصوليين والإسلامويين والراديكاليين في هذا العصر خصوصًا.

(105) لا يبدو أنه فرَّق، كما فعل الغزالي، بين كونها واجبة الوجود، الذي يبدو أنه يطابق مفهوم انبثاق الروح كما في التعليم المسيحي، وبين مفهوم الفيض كما تصوره الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا.

وإنْ كان ابن قيم الجوزية، كشيخه ابن تيمية، أظهر اهتمامًا حقيقيًا بالبعد الرُّوحي للإنسان، وهي السمة التي صارت مغيَّبَةً بالكامل لدى كثير من أتباعهما بعدهما؛ فإنه لم يقدِّم نهجًا كهذا في تعليمه إلا بشرط اختباره بمعايير عقدية محدّدة بعناية. لهذا يقترح ابن القيم على وجه التمرينات الروحية بغرض زيادة الإيمان، القبولَ الحرفي الكامل والتام لمفهوم القَدَر والتسليم اللامشروط لِلَوازمه[106]، وإن كان كلُّ ما ورد في القرآن مما يتعلق بالقدر السابق فهو مذكورٌ بصفته غير مؤثّر أمام العناية الإلهية[107].

يُمكن اعتبارُ السياج الصلب الموضوع حول هذه الأطر النظرية؛ مؤسِفًا للغاية من الناحية الفلسفيّة في حالة ابن قيم الجوزية، الذي يُظْهِر في المساحات التي سمَح لنفسه فيها بالتعبير عن فِكْرِه بعفوية؛ قُدرةَ فهمٍ دقيقةً للغاية للنص القرآني، وموافقةً لوعيٍ أخلاقي موسوم قطعًا بالإنسانية[108]. تنطبق هذه الملاحظةُ بالخصوص على تأمُّله حول الروح. ذلك أنه كما رأينا، كان قريبًا جدًّا من حلِّ عقدة هذه المسألة المعضلة داخل إطارٍ كلامي لا يسمح بأي إمكانية للانبثاق، خلافا للرأي الرسمي للمسيحية ممثَّلًا مِن بَيْن آخرين من القديس أوغسطينوس. الحلّ الذي يتمثَّل في أن نعدّ الروح، لا كيانًا، مَهْمَا كان لطيفًا، ولكن كحالةٍ جديدة للموجود. لقد كان هنا قاب قوسين أو أدنى من الانضمام إلى المعاني المقدَّمة من الآباء الرسوليين الأوائل الذين كانوا يعرِّفون الروح

---

(106) كتاب الروح، ص: 276-277.

(107) انظر، من بين مصادر أخرى:
Michel Cuypers-Geneviève Gobillot, *Le Coran, Idées reçues*, Les éditions du Cavalier Bleu, 2007, p. 8387 (chapitre intitulé «Le Coran est fataliste»).

(108) يشهد لذلك على سبيل المثال شرحه لفكر القرآن المتعلق بالخلق المتقدِّم للأرواح الذي قدَّمناه أعلاه، وأيضًا تأويله لمفهوم الجهاد في كتاب الروح. إنه يعارض بشدة في هذا المقطع فكرة أنّ قتال من خرج عن الدين يتمحور في «قَتْل النفس، ونكاح المرأة، وتصيير الأولاد يتامى، وتقسيم المال»، ويقرر أنها صورة مذمومة. انظر: كتاب الروح، ص: 286.

باعتبار أنها فقط «أعلى مصدر للمعرفة الدينية، المشارك حتى في روح الله»[109]، مع التسليم بمفارقة أنها مع استحالة «تصوّرها، ولا التدليل عليها، فإنها محسوسة لدى الناس الذي عاشوا تجربة الولادةَ الثانية كأنها: وجودهم الجوهري، وجودهم الأساس، الحقيقي الوحيد»[110]. إن هذه المرحلة الأخيرة، التي تعمل على اختبارٍ مفاده: كيف لحالٍ كهذه، تنتمي لبُعْدٍ سماوي معين، «لا تتجلى في هذا العالَمِ إلا من خلال النفس التي تترَوْحَنُ فقط»؟[111]؛ هي ما خَفِيَ عنه، بشكلٍ من الأشكال. فلا يتوفَّر هنا، على غرار مفكري المسيحية، الوَصْلُ بين الروح والإلهي الذي يشكِّل المشاركةَ الكاملة للمسيح في البُعْدَيْن [أي: الإنساني والإلهي] بالنسبة للمؤمن الذي يحقِّق «به، ومعه، وفيه» ولادةَ الرُّوح التي تَصِلُه بالله حرفيًا[112]. لقد وجد ابن قيم الجوزية نفسَه قد أُخِذَ فجأةً

---

(109) Michel Fromaget, *Dix essais sur la conception anthropologique*: *corps, âme, esprit*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 156.

(110) Ibid., p. 179.

(111) Ibid.

(112) ينبغي أن نفهم من هذا فكرة المشاركة الفعَّالة من المسيح المتجسد في رَوْحَنة الإنسان، كالتي تناولها إكليمندس الإسكندري حين قال: «كلمة الله، الذي هو، بسبب فيض محبّته؛ جعل نفسَه على الذي نحن عليه، حتى يجعل مِنَّا ما هو عليه»، (Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 1-8, 4)، وليس التصور الذي سيطر على تحليل القديس أوغسطين في كتابه: الروح وأصلها، الذي في إطاره يقتصر «الاندماج بيسوع-المسيح» بصورة حصرية على الاندماج بالتعميد. حيث إنه في سياق الدفاع عن فكرة أنه بسبب انتقال الخطيئة الأصلية فالأطفال المعمَّدون قبل موتهم فقط هم الذين يُمكن أن ينجوا، يبدو أن أوغسطين -ولو دافع عن نفسه من الاتهام بالقول أي حتميّة تحكميّة؛ يبدو أنه قد ولج قبل قرون إلى النفق الذي سلكه ابن قيم الجوزية كما بينّاه هنا. انظر: Augustin, *De l'âme et de son origine*, livre 1, par. 34, p. 650.

[(**المحرر**): لم يكن في تقديري ثمة حاجة حقيقية من الناحية البحثية أو الفلسفية لهذا الربط، وكأنه مقتضى من مقتضيات بحث ابن القيم ثم تخلّى عنه، أو حتى مقتضى من مقتضيات البحث في الروح وحدوثها وقدمها. يبدو لي مع الأسف أن المؤلفة - المسيحية المتخصصة في الدراسات الصوفية الإسلامية - قد دفعها في هذا الموضع حماسٌ لاهوتي تبشيري لم يكن من الضروري إقحام القارئ المحايد - فضلًا عن =

على مستوى الاطلاع على مسالك التحقيق الروحي الذي كان مقدّرًا في المقابل لحجمه. يظهر في الواقع أنه تردّد في التقدّم أكثر في مضمارٍ كان ليجرّه للشّك في مواقفه الدوغمائية بتوجيهِ تأمّله بشكلٍ لا مفرَّ منه إلى صورةٍ، ولو مشتقةً، من عمليات الانبثاق الإلهي التي أبطلها لتوّه[113].

= المسلم في حالتنا هنا كترجمة للقارئ العربي المسلم غالبًا - المسلم فيه، لأنه ليس تاريخيًا ولا فلسفيًا. وذلك أن فكرة قِدَم الروح فكرة رائجة في الفلسفات القديمة كما في الاتجاهات الأفلوطينية وكذا في الديانات الشرقية القديمة وكثير من الفلسفات الباطنية الحديثة، وأخذ بها بعض العرفاء والمتصوفة المسلمين (وبالمناسبة يسمي ابن تيمية بعضَهم بالعيسوية لأسباب أخرى أيضًا)، فما الذي حصر مقتضى هذه الفكرة في شخص يسوع المسيح وتجسد الكلمة والاتحاد الأقنومي، فضلًا عن فكرة تألُّه الإنسان باتحاده مع المسيح والذي من خلاله وبه ومعه سيرتقي الإنسان إلى الإلهية (وبالمناسبة فهذه فكرة مهرطَقَة لدى اللاهوت الأرثوذوكسي الشرقي)، ففكرة الاتحاد الختامي للإنسان بالإله أو رجوعه إليه أيضًا موجودة في الفلسفات القديمة الهرمسية وغيرها، وأخذها بعض العرفاء الإسلاميين أيضًا كما في فكرة قوس النزول والصعود لدى كثير من الاتحادية وحتى الملا صدرا، فما الذي حصرها هاهنا في المسيح، سواء من الناحية التاريخية أو الفلسفية؟ فإذا تبيّن أن هناك كثيرًا من القائلين بقِدم الروح دون أن يعتقدوا في المسيح أصلًا، وهذا من جهة التاريخ، وأن القول بقدم الروح لا يستلزم ألوهية المسيح عينًا ولا انحصار الألوهية فيه، بل ولا وجوده أصلًا، بل هو بحث أعم يشمل البشرية جمعاء، وهذا من جهة الفلسفة - ثم تجدر الملاحظة أن البحث في القِدَم أعم من موضوع الروح، فكثير من الفلاسفة واللاهوتيين عبر التاريخ يقولون بقِدَم أشياء مع الله، ليست هي الروح ولا المسيح، فإذا تبين ما سبق؛ يتبيَّن أن هذا الربط المذكور في البحث مكوّن اعتقادي إيماني لاهوتي يعتقد ذلك في خصوص الشخص الذي هو يسوع المسيح وفق التصور المسيحي، وليس من مقتضيات الفلسفة ولا التاريخ، فهذا وجه منافرته الموضوعية للبحث. فانتبه لهذا المعنى].

(113) فقد شرَعَ تصوّرًا لتقسيم الروح إلى عددٍ وافر من الإلهامات المتعددة والتي يعيّنها في: روح العلم، وروح الكمال، وروح الإحسان، وروح المحبة، روح الصدق إلى آخره، مضيفًا أن الناس متفاوتون في هذه الأرواح، وأنّ مَنْ فَقَدَها أو أكثرها فإنه يصير أرضيًا بهيميًا، كتاب الروح، ص: 274. ربما يكون مصدر فكرة كهذه مبثوثًا لدى الترمذي، الذي كان قد أشار أن «الذي يفقه بتوفيقٍ من الله، يبلغ كيف تُعْطَى الحياةُ للقلب من روح الحكمة وروح الإخلاص وروح المحبة وروح الولاية...» إلخ؛ انظر: =

إنّ واقع أنه تَرَكَ فكرةَ «روحنة الموجود» مُعلَّقَةً لتوجيه كافة تركيزه إلى نهجه في مماثلة الروح الإنسانية -وكذا القلب - لـ النفس المخلوقة، بجَعْلِها على هذا في مستوى مجموع القدرات النفسية التي تشكِّل - حسب رأيه - «النفس [الذات]» الخالدةَ بطبيعتها في كلّ شخص. إنّ الخيارَ الوحيد الذي بقي متاحًا له لإعادة الاعتبار للحالات المختلفة للناس في الآخرة التي تلائم اختياراتِه العقديةَ الشخصية، كان الدفاع، كما فعل؛ عن فكرة أنّ الله يمنح قبليًّا وبشكل تحكُّمي لكلٍّ قَدَرَه إمّا إلى السعادة أو إلى الشقاوة التي سيصل إليها كيفما كانت المسالك التي سيسلكها في هذا العالم[114].

= الترمذي، كتاب غور الأمور، ص: 165. إنّ هذه «الثمار الروحية» التي يرجع أصلُها الأول بلا أدنى شك إلى الكتاب المقدس (انظر: روح الإرادة الحسنة، مزامير 51، 12؛ روح النصيحة، إشعيا 11، 2؛ روح القداسة، ملوك، 1، 4؛ روح الإيمان، كورنثوس 4، 13؛ روح الحلم، غلاطية، 6، 1؛ روح الحكمة، أفسس 1، 17؛ روح القوة، 2 ثيموثاوس 1، 7؛ روح النعمة، العبرانيين 10، 29؛ روح المجد، رسالة 1 بطرس 4، 6؛ روح الحق، 1 يوحنا 4، 6؛ روح الحياة، الرسل 11، 11؛ روح النبوة، الرسل 19، 10)؛ قد رآها ابن قيم الجوزية، كالترمذي، كعددٍ من التجليات الفردية لجوهر الروح [الإلهية]. ويستحيل أن يكون الأمر على غير هذا، فقد كان من الواجب عليهما أن يريا بطريقةٍ أو بأخرى وجودَ ولو نقطةً واحدةً على الأقل للتأثير الإلهي في هذه الدنيا حتى تتمكن روْحَنةُ الموجودات من التحقُّق بلا واسطة. الفرق بين هذه المؤلفيْن هو أنَّ الترمذي يرى هذه الروحنةَ عمليةَ تذكير وتأكيدٍ للتوغل الإلهي في القلب الإنساني، فيما يرفض ابن قيم الجوزية مُسبقًا هذه الفرضية، فلا تدخل الروح للحياة الإنسانية لأول مرّة إلا بفضل هذه التأثيرات الإلهامية المتعددة.

(114) تجدر الإشارةُ إلى أنّ تصوُّرَه لهذه النقطة بالذات مُشابهٌ للتصور الذي أبداه لاحقًا كالفن، الذي يرى في سَبْقِ المقادير مشكلةً للمشكِّكِ وحلًّا للمؤمن الصادق. بهذا الخصوص، كان قائد الإصلاح يُنادي، منتقدًا بولزك Bolsec: «لا يبحث عن رحمة الرّب إلا الذين أنارهم. في النهاية، إنه يُنير الذين سَبْقَ عليهم القولُ بالخلاص. وهم الذين يحيون حقيقة الوعود الحقّة والمؤكّدة». وليس من الصدفة بطبيعة الحال أن ينقل عن القديس أوغسطين في معرض نظرته هذه للأشياء: «إن الله قادر على أن يردّ إلى الخير إرادة الأشرار، بما أنه كامل القدرة. لا شك في هذا. لماذا إذا لا يفعل هذا؟ لأنه لا يريده؟ لماذا لا يريده؟ أهذا باطنٌ مخفيٌّ فيه؟ لأننا لا يُمكننا أن نعرف أكثر بالعقل»، =

ختامًا، من المهمّ أيضًا أن نورد تبعاً لـ جون هوفر[115]، أنّ موقِفَه من مسألة أبدية النار من الظاهر أنه قد تطوّر خلال حياته، لدرجة أنه وصل فيها، في كتابه: مختصر الصواعق المرسلة، وهو أحد آخر أعماله[116]، إلى تبنّي الخيار العقَدي المتمثّل في غلَبَة الرحمة الإلهية، الذي ينتهي إلى نتيجة مفادُها أن عذاب النار لا يمكن إلا أن يؤول إلى الفناء لكلٍّ مَن فيها[117]. إنّ مِثلَ هذا التجاوُز للحدود العَقَدية التي تناولناها فيما سبق؛ غير مثير للدهشة باعتبار أن ابن قيم الجوزية، كما أوضحنا هنا مراتٍ عديدة؛ قد أبان منذ كتاباته الأولى عن فهمٍ عميق للغاية للفكر القرآني. إلا أن هذا خصوصًا يترك البابَ مفتوحًا أمام التخوُّف من الأشياء التي قد تنتُج - على سبيل المثال - عن القراءة التي استطاع تقديمها صوفيةٌ من أمثال الحكيم الترمذي وابن عربي.

تكمُن الأهميةُ الظاهرة لدراسة جون هوفر في أنّه أبان أنّ هذا الموقف

= Calvin, De Genes. *Ad litteram*, chap. 10, cité dans *Ioannis Calrvinus Opera qtiae supersunt Omnia*, Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz et Eduardus Reuss (ed.s), Brunswick-Berlin, 1863-1900, 59 tomes en 58 volumes, t. 3, voi. 3, p. 106-107. Cité par Pierre Janton, *Jean Calvin ministre de la parole*, 1509-1564, Paris, Le Cerf, 2008, p. 244-245.

(115) انظر حول هذا الموضوع:
Jon Hoover, " Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Gawziyyah's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire, *The Muslim World*, 99 (2009), p. 181-201.

(116) Ibid., 182.

(117) Ibid., 196. يحيل المؤلف فيما يتعلق بالموقف النهائي لـ ابن قيم الجوزية حول هذه النقطة إلى كتاب: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، 4 أجزاء، الرياض، دار العاصمة، 1408هـ/ 1987- 1988م، ص: 663. كلّ الحجج التي نجدها فيها مذكورة فيها مشارٌ إليها، كما ينبه جون هوفر (Islamic Universalism, p. 184-186)؛ لدى ابن تيمية نفسه في كتابه: فناء النار، آخر كتبه، والذي بالمناسبة يأخذ أهمَّ حُجج ابن عربي حول الموضوع، وخصوصًا سَبْق الرحمة الإلهية، واستعمال القرآن للفظ: «أحقابًا» (انظر هامش: 103). انظر: الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، الرياض، دار بلنسية، 1415هـ/ 1995م، ص: 52-79.

الشجاع ضد الإجماع السُّنّي التقليدي حول المسألة(118)، ليس فقط قد بدأه شيخُه ابن تيمية نفسُه(119)، ولكن أيضا أن ابن قيم الجوزية قد وصل إلى هذه النتيجة مع بقائه وفيًّا رغم كلّ ذلك لمنهجيةٍ تقليديةٍ بحتة في التفسير(120). إنّ آفاق التطور الحالي في عقليات الأوساط الأصولية يسمح لنا بالأمل في أصواتٍ أكثر أهمية ومدعومة بصلابة من التقليد.

من جهة أخرى، نختم هذه المداخلة بشيءٍ من الدعابة. في الواقع، بدفاعه عن فكرة أن النار قد لا تكون إلا عذابَ تطهيرٍ تفنى بمجرّد إتمامها لعملها، فقد أولِع ابن قيم الجوزية مرةً أخرى بفكرةٍ يبدو أنها أثَّرت عليه بعمق، بغض النظر عما يمكن أن يقال عنها، ولكن هذه الفكرة ترجع أيضًا إلى الحكيم الترمذي(121). ففي الواقع، ومن خلال بعض التأثُّرات التي يظهر أنها قد خَفِيتْ

---

(118) الذي يرجِّح أبدية النار، كأبدية الجنة. Hoover, "Islamic Universalism", p. 181 et n. 197 والذي يحيل إلى: *Islamic Creeds: A Selection*, William Montgomery Watt (trans.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994، وإلى مؤلِّفين من أمثال: الطحاوي (ت 321هـ / 933م) (ص: 53-54)، والغزالي (ت 505هـ / 1111م) (ص: 78)، والنسفي (ت 537هـ / 1142م) (ص: 82)، والإيجي (ت 756هـ / 1355م) (ص: 88).

(119) Hoover, " Islamic Universalism ", p. 184. قد يكون ابن قيم الجوزية هو الذي اقترح عليه هذه المسألة فأجابه بكتاب فناء النار. [(المحرر): في الواقع قد نص ابن القيم في شفاء العليل أنه هو من أرسل إلى الشيخ مع شخصٍ يسأله عن هذه المسألة عبر مجموعة من الآثار المروية في الموضوع في تفسير عبد بن حميد].

(120) Ibid., 197.

(121) إن تصوره لخروج كافة الناس من النار تظهر ميزةً مشتركة مع اقتراح ابن قيم الجوزية، وهو أنّ هذا يقع بعد وقتٍ طويلٍ، يبقى غير محدّد، ومختلفًا بصورة معقولة من شخصٍ لآخر، باعتبار العصاة يُلْقَوْن صراحةً خارج هذا المكان بمجرّد تطهير قلوبهم. إنّ هذه النظرة تختلف تمامًا عن تصور البعث لدى ابن عربي الذي يقول بحصول تحوُّلٍ في طبيعة العصاة، يمكنهم من التنعُّم في النار كما هو الحال لمن فازوا بالجنة، هذا الحدث الذي من المفروض أن يقع بالتوازي للجميع بمجرد وصول يوم الحساب. ابن قيم الجوزية ليس إذا بلا سلف في هذه النقطة، خلافًا لما افترضه جون هوفر («Islamic Universalism», p. 182). =

عليه جزئيًّا، ولكنّ كتاباتِه حفِظت آثارًا لها؛ فيبدو أن ابن القيم استمرَّ طيلة حياته يقارن نفسَه بهذا المنافس بإعجابٍ وكراهية في الآنِ نفسِه(122)، ليصل في

= [(المحرر): لم تشر المؤلفة لموضع صريح قال فيه الحكيم الترمذي بخروج الكفار من النار، وإلا فالموضع الذي أحالت إليه سابقًا من نوادر الأصول عن التطهير بالنار وشرب أهلها من غُسالة أهل الجنة؛ كان كلامه فيها صريحًا عن عصاة الموحدين، بخلاف الكفار الذين هم أهلها بحسب تعبيره، فليحرر ذلك].

(122) انظر عن هذه الملاحظة؛ الهجومَ العنيف الذي شنَّه عليه بخصوص الآثار التي أوردها حول ولادة النبي صلى الله عليه مختونًا: «وهذا محمد بن عليّ الترمذي الحكيم لم يكن من أهل الحديث، ولا عِلْمَ له بطُرُقه وصناعته، وإنما كان فيه الكلام على إشارات الصوفية والطرائق ودعوى الكشف على الأمور الغامضة والحقائق، حتى خرج في الكلام على ذلك عن قاعدة الفقهاء، واستحقّ الطعن عليه بذلك والإزراء، وطعن عليه أئمّةُ الفقهاء والصوفية، وأخرجوه بذلك عن السيرة المرضية، وقالوا إنه أدخل في علم الشريعة ما فارق به الجماعة، فاستوجب بذلك القدح والشناعة. وملأ كتبَه بالأحاديث الموضوعة، وحشاها بالأخبار التي ليست مروية ولا مسموعة...»، ابن قيم الجوزية، تحفة المودود في أحكام المولود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص: 141-142. إنّ الازدراء الذي أظهره في هذا الكتاب تجاه هذا المؤلفِّ يزداد تناقضًا مع استعماله كتبَه في مواطن أخرى من أعماله.

[(المحرر): الحقيقة إن مجرد الاستفادة من شخصية ما في موضوع ما؛ لا يعني اتباعه في جميع ما يقول، أو حتى الرضى عنه منهجيًّا، فليس هناك تعارض في هذا السلوك العلمي. وهذه الممارسة ذائعة في التراث الإسلامي عمومًا، والمدرسةِ التيمية التي يعتبر ابن القيم أهم أقطابها خصوصًا، فابن تيمية وابن القيم يستعملان كتب مخالفيهما عرضًا ونقدًا واستفادة، كالباقلاني وابن حزم وعبد الجبار والغزالي وابن عربي والرازي والآمدي وحتى الفلاسفة كابن سينا وابن رشد وابن ملكا وغيرهم.

ومن ناحية أخرى فيبدو أنه نظرًا لتخصص المؤلفة في الحكيم الترمذي، فقد أصدرت عنه دراسات كثيرةً ونشرت له أعمالًا؛ يبدو أن هذا يحدوها إلى المبالغة في تأثيره، وبخاصة على ابن القيم، فهي ترى كثيرًا من الأشياء من نافذة الحكيم الترمذي، وإلا فالواقع ومن حاصل خبرتنا وممارستنا كثيرًا لأعمال ابن القيم لا نجد هذا الأثر المبالغ فيه للترمذي في ابن القيم، فباستثناء ما أوردته المؤلفة من استفاداته منه في كتاب الروح فليس تأثيره بهذا القدر في كتبه الأخرى، حتى في كتبه الصوفية الأساسية كالمدارج والعدة والدواء، وإلا فيمكن أن يقال بالمنطق نفسه عن تأثر ابن القيم بابن =

مجلسه الأخير[123] إلى تبنّي قولٍ قد يشكّل أكثر تطلعاته الفكرية «هدمًا» لفكره. وذلك من جهة أن هذا القول خصوصًا قد يوهِن، بداهةً، مع مسائل أخرى؛ الطابعَ المطلق والحتمي للقَدَرِ، الذي هو الأصل الأساس في هذا الاعتقاد. صحيحٌ أنّ ابن القيم اكتفى في هذا المقام، بحذر، بمحاورة فرضيّة تقتصر على اقتراح حلٍّ فناءِ النار، وذلك من خلال استعراضه الأسباب والحجج التي قد تدفعه للانتصار لها شخصيًّا؛ إلا أنّ هذا الفرق لا يغيِّر شيئًا من جرأة النهج، الذي احتفظ به، كشيخه ابن تيمية، لكتاباته الأخيرة. وكيفما كان قدر المخاطر في هذه الحال، فإنّ هذا المزيج المزدوج كان من شأنه في الواقع أن يرفَع عن المؤلّفيْن عبءَ مضاعفة التفسيرات، ومن جهة أخرى عبءَ النهوض بالمراجعة العقدية الضخمة التي يستلزمها هذا الخيار، ولاسيما على سبيل المثال المسائل المتعلقة بالأنثروبولوجيا الروحية من منظور تطوُّر الكيان الإنساني في الآخرة.

= حزم أكثر، فهو شائع في كثير من كتبه الفقهية والعقدية والأخلاقية، وبالآمدي أيضًا، فلابن القيم اعتناء بمؤلفاته في كثير من كتبه، وكذا الرازي. وهذا الذي نقوله لا يعني الغضّ من أهمية الحكيم الترمذي، فهو في نظري شخصية هائلة وفريدة، وكانت موضوعًا للكثير من الدراسات العربية والغربية، ومازال يحتاج في رأيي إلى دراسات معمّقة].

(123) هي عبارة استخدمها ابن القيم للتعبير عن نهاية حياة ابن تيمية، انظر: Hoover, "Islamic Universalism", p. 182 الذي ينقل عن: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: السيد وسعيد محمود، القاهرة، دار الحديث، 1414هـ / 1994م، ص: 564-565.

قائمة مختارة لمصادر ترجمة ابن قيم الجوزية

كتب التراجم

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عثمان (ت 748هـ/ 1348م)، المعجم المختص بالمحدثين، تحقيق: محمود الحبيب الحيلة، الطائف، مكتبة الصديق، 1988، ص: 269.

الصفدي، صلاح الدين ابن أيبك (ت 764هـ/ 1363م)، أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1998، 4: 366-367.

ـــ. كتاب الوافي بالوفيات، *Kitab al-wafi bi-l-wafayt, ed. Sven Dedering, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, vol. 2, p. 270-272.*

ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد (ت 795هـ/ 1392م)، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1953-1953، 2: 247-252؛ تحقيق: سليمان بن محمد العثيمين، مكة، مطبعة العبيكان، 1325 [2004]، 5: 170-179.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن نور الدين (ت 852هـ/ 1449م)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، 3: 243-245.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف (ت 874هـ/ 1470م)، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق: محمد محمد أمين، [القاهرة]، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، د.ت، 9: 240-242.

ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد المقدسي (ت 884هـ/ 1479م)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض، مكتبة الرشد، 1990/ 2: 384-385.

السيوطي، أبو الفضل عبد الرحمن جلال الدين بن أبي بكر (ت 911هـ/ 1505م)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1964، 1: 62-63.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد (1089هـ/ 1679م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، المكتبة التجارية، 1350-51 [1931]؛ أعيدت طباعته: بيروت، 1979، المجلد الثالث، الجزء السادس، 168-170.

كتب التواريخ

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت 733هـ/ 1333م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424/ 2004، 33: 160-162.

الجزري، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مجد الدين (ت 739هـ/ 1338م)، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، تحقيق: عمر التدمري، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، 1419/ 1998، 2: 111-114.

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت 774هـ/ 1373م)، البداية والنهاية في التاريخ، دون محقق، القاهرة، مطبعة السعادة، 1932-39، 14: 123، 140، 154، 170، 197، 202، 216، 232، 235.

المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت 845هـ/ 1442م)، كتاب السلوك في معرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1941، 2/ 1: 273، و(1958)، 2/ 3: 834.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف (ت 874هـ/ 1470م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دون محقق، دار الكتب المصرية، 1935، 10: 249.

كتب ابن قيم الجوزية

أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، [دمشق]، مطبعة جامعة دمشق، 1961؛ أعيدت طباعته: بيروت، دار العلم للملايين، 1981، 1983، 1994؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الإسكندرية، دار ابن خلدون - بيروت، دار الكتب العلمية، 1415/ 1995؛ تحقيق: أبو براء يوسف بن أحمد البكري- أبو أحمد شاكر بن توفيق العاروري، الدمام، رمادي للنشر، 1418/ 1997؛ تحقيق: عادل سعد، مكة، مطبعة نزار مصطفى الباز، 1425/ 2004.

بدائع الفوائد، دوت محقق، بيروت، دار الكتاب العربي، 1970؛ تحقيق: علي بن محمد العمران، الرياض، دار عالم الفوائد، د.ت.

الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق: محمد جميل غازي، جدة، مكتبة المدني ومطبعته، 1978.

الفوائد، تحقيق: سيد بن رجب، المنصورة وفارسكور، دمياط، دار ابن رجب، 1422/ 2001؛ دون محقق، القاهرة، دار العقيقة، 1425/ 2004.

الفروسية، تحقيق: أحمد المحاطبي، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1987؛ تحقيق: سمير حسين الحلبي، طنطا، دار الصحابة للتراث بطنطا، 1991.

جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، تحقيق: نزار مصطفى الباز، مكة-الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417/ 1996.

الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، تحقيق: عبد اللطيف علي محمد الفواعر، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1986.

حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تحقيق: محمود حسن ربيع، القاهرة، مكتبة الأزهر، 1938؛ دون محقق، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983؛ تحقيق: حمدي أحمد الطاهر، القاهرة، دار الفجر للتراث، 1423/ 2003؛ تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، مكة، دار عالم الفوائد، 1428 [2007].

هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، دون محقق، القاهرة، مكتبة التقدم، 1905؛ تحقيق: محمد أحمد الحاج، دمشق-بيروت، دار القلم-الدار الشامية، 1996؛ تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، القاهرة، دار ابن الهيثم، د.ت؛ تحقيق: عثمان جمعة ضميرية، مكة، دار عالم الفوائد، 1429/[2008]؛

English translation: *Guidance to the Uncertain in Reply to the Jews and the Nazarenes*, el-Masri, Abedelhay (trans.), Beirut, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001, second edition 2007.

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامدا لفقي، بيروت، دار المعرفة، 1395/ 1975؛ تحقيق: محمد الفضيلي، صيدا، المكتبة العصرية، 1421/ 2002.

اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعتزلة والجهمية، تحقيق: عواد عبد الله المطلق، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1415/ 1995؛ طبعة ثانية، 1419/ 1999.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، دون محقق، 3 أجزاء، دلهي، المطبعة النظامية، 1298/ 1880-1881؛ أعيدت طباعته: جزآن، دلهي، 1313-1314/ 1895-1896، 4 أجزاء، القاهرة، مطبعة السعادة، 1374/ 1954-1955، 4 أجزاء، القاهرة، المطبعة المنيرية، د.ت؛ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 4 أجزاء، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1955؛ تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969؛ تحقيق: عبد الرؤوف سعد طه، 4 أجزاء، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1968 [-1970]؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1973؛

تحقيق: أحمد عبد السلام الزغبي، جزآن، بيروت، دار الأرقم، 1997؛ تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (تحت عنوان: أعلام الموقعين عن رب العالمين)، 4 أجزاء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998؛ تحقيق: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، 7 أجزاء، الدمام، دار ابن الجوزي، 1423/ 2002.

الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تحقيق: عبد الله بن محمد العمير، الرياض، دار ابن خزيمة، 1416/ 1996.

كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، تحقيق: ربيع بن أحمد خلف، بيروت، دار الجيل، 1992/ أعيدت طباعته: القاهرة، مكتبة السنة، 1415/ 1995.

كتاب الروح، دون محقق، حيدراباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1906؛ تحقيق: خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 1998؛ تحقيق: أبو عبد الرحمن المكي، مكة، نزار مصطفى الباز، 2004؛ تحقيق: علي صبح المدني، جدة، مطبعة المدني-دار المدني بجدة، 2005.

كتاب الصلاة وحكم تاركها، تحقيق: قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، قصي محب الدين الخطيب، 1974.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: رشيد رضا، القاهرة، مطبعة المنار، 1913-15؛ تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1392-93/ 1972-73؛ تحقيق: محمد كمال جعفر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980؛ تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1994؛ تحقيق: عماد أمير، 3 أجزاء، القاهرة، دار الحديث، 1996؛ عبد العزيز بن ناصر الجليل، الرياض، دار طيبة، 2002.

المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1970.

ما رواه ابن القيم عن شيخ الإسلام، تحقيق: إبراهيم بن عبد الله الغامدي، الرياض، دار القاسمي للنشر والتوزيع، 2006.

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دون محقق، القاهرة، مطبعة السعادة، 1905؛ تحقيق: محمد حسن ربيع، القاهرة، مكتبة الأزهر، 1358/ 1939؛ تحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، الأقربية، دار ابن عفان، 1996؛ تحقيق: سعيد أبو هيثم-علي محمد، القاهرة، دار الحديث، 1997؛ تحقيق: محد بيومي، جزآن، القاهرة، مكتبة الأمان، د.ت.

مختصر تهذيب سنن أبي دواد للحافظ المنذري ومعالم السنن لأبي سليمان الخطابي وتهذيب

الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد محمد صقر-محمد حامد الفقي، 8 أجزاء، القاهرة، دار المعرفة، 1369/ 1950؛ أعيدت طباعته: بيروت، 1400/ 1980؛ تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، 1414/ 1994.

نقد المنقول والمِحك المميز بين المردود والمقبول، تحقيق: حسن السماحي سويدان، بيروت، دار القادري، 1990.

روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: أحمد عبيد، دمشق، المكتبة العربية، 1930.

رسالة ابن القيم إلى أحد إخوانه، تحقيق: عبد الله بن محمد المديفر، الرياض، دار عالم الفوائد، د.ت.

رسالة التقليد، تحقيق: عفيفي محمد، بيروت، المكتب الإسلامي - الرياض، مطبعة العاصمة، 1983.

الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، 1418/ 1998؛ نسخة مختصرة لـ ابن الموصلي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد (ت 774/ 1372)، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، الرياض، أضواء السلف، 2004.

شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فارس النعساني الحلبي، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، 1323/ 1903؛ أعيدت طباعته: دار الفكر، 1978؛ تحقيق: أحمد ناجي الجمال-محمد أمين الخانجي وأخيه، 1322/ 1904؛ تحقيق: السيد محمد السيد -سعيد محمود، القاهرة، دار الحديث، 1994؛ تحقيق: أحمد بن صالح بن علي الصمعاني- علي بن محمد بن عبد الله العجلان، الرياض، دار الصميعي، 1429/ 2008؛ تحقيق: محمد بدر الدين أبو فارس النعساني، الرياض، مكتبة الرياض الحديث، د.ت.

سؤالات ابن القيم لشيخ الإسلام ابن تيمية وسماعاته منه، تحقيق: عبد الرحمن بن أحمد الجميزي، الرياض، دار النشر والتوزيع، 1426/ 2005.

تهذيب مدارج السالكين، تحقيق: عبد المنعم صالح العلي الغزي، ط4، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412/ 1991.

طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، [الرياض]، دار ابن القيم، 1988؛ تحقيق: صالح أحمد الشامي، بيروت، المكتبة الإسلامية، 1414/ 1993؛ تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، الدمام، دار النصر-دار ابن قيم الجوزية، 1414/ 1994؛ تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي-زائد بن أحمد النشيري، مكة، دار عالم الفوائد، 1429/ 2008.

الطب النبوي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، القاهرة، دار الكتب السلفية، 1957؛

تحقيق: عبد المعطي أمين قولاج، القاهرة، دار التراث، 1398/ 1978؛ تحقيق: عبد المنعم العاني، بيروت، بيروت، دار مكتبة الإحياء، 1404/ 1984؛ تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، 1421/ 2001؛ تحقيق: سيد الجميلي، القاهرة، المكتبة القيمة، د.ت،

English translation: *Medicine of the Prophet*, Penelope Johnstone (trans.), Cambridge, The Islamic Text Society, 1998.

التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: طه يوسف شاهين، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، 1968.

تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد الحكيم شرف الدين، بومباي، شرف الدين الكتبي وأولاده، 1961؛ دون محقق، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دون محقق، القاهرة، مطبعة الآداب والمؤيد، 1899؛ تحقيق: بشير محمد عيون، بيروت، مكتبة دار البيان، 1414/ 1989؛ تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995؛ تحقيق: سيد عمران، القاهرة، دار الحديث، 2003؛ تحقيق: نايف بن أحمد الحمود، مكة، دار عالم الفوائد، 2007.

عدة الصابرين وذخيرة السالكين، تحقيق: زكريا علي يوسف، بيروت، دار الكتب العلمية، 1972؛ تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، 1410/ 1990.

الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: محمد علي أبو العباس، القاهرة، مكتبة القرآن، 1989.

زاد المعاد في هدي خير العباد محمد خاتم الأنبياء إمام المرسلين، دون محقق، جزآن، القاهرة، مطبعة عبد اللطيف، 1928؛ تحقيق: صعيب الأرناؤوط-عبد القادر الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، والكويت، مكتبة المنار الإسلامية، 1986؛ تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995؛ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، 5 أجزاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998؛ دون محقق، 4 أجزاء، القاهرة، المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت.

ببيليوغرافيا مختارة

المصادر الأولية

عبد الرزاق الصنعاني، ابن همام الحميري (ت 211هـ/ 827م)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، جوهانسبرج، المجلس العلمي، بيروت، توزيع المكتب الإسلامي، 1983.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت 430هـ/ 1038م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418/ 1997.

أبو طالب المكي، محمد بن علي الحارثي (ت 386هـ/ 998م)، علم القلوب، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، مكتبة القاهرة، 1964.

الآمدي، علي بن أبي علي محمد التغلبي سيف الدين (ت 631هـ/ 1233م)، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1423/ 2002.

ـــ. الإحكام في أصول الأحكام، دون محقق، 4 أجزاء، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركائه، 1967.

الأنصاري الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد (ت 481هـ/ 1089م)، منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، [القاهرة]، مكتبة جعفر الحديثية، 1977.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 324هـ/ 935-6م)، مقالات الإسلاميين .ed Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963؛ أعيدت طباعته، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

Augustin (Saint), *De l'ame et de son origine,* M. l'abbe Burleraux (trad.), t. 15, 1. 1, CEuvres completes de Saint Augustin, sous la direction de M. l'Abbe Raulx, Bar-le-Duc, Guerin et Cie, 1869.

البيضاوي، عبد الله بن عمر (توفي تقريبًا 685/ 1286- 693/ 1293)، *Nature, Man and God in Medieval Islam: Abd Allah Baydawi's text* Tawali' al-Anwar min Matali' al-Anzar *along with Mahmud Isfahani's Commentary* Matali' al-Anzar, Sharh Tawali' al-

طوالع Anwar, Edwin E. Calverley - James W. Pollock (trans.), Leiden, Brill, 2002. -
الأنوار مع شرح الأصفهاني مطالع الأنظار.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ/ 1066م)، شعب الإيمان، تحقيق: أبو هاجر محمد سعد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990؛ تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد، 1423/ 2003.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 356هـ/ 870م)، الجامع الصحيح، 8 أجزاء، القاهرة، بولاق، 1296/ 1879؛ تحقيق: مجد الدين الخطيب وآخرون، 4 أجزاء، القاهرة، المكتبة السلفية، 1400/[1979-1980]؛ English translation: *Sahih alBukhari: Arabic-English*, Muhammad Muhsin Khan (trans.), Medina, Dar al-fikr, n.d.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عثمان (ت 748هـ/ 1348م)، الكبائر، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1980.

ـــ. سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط-أكرم البوشي، 28 جزءًا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1419/ 1998.

ـــ. الطب النبوي، تحقيق: السيد الجميلي، القاهرة، المكتبة القيمة، د.ت.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339هـ/ 950م)، كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري نجار، بيروت، المكتبة الكاثوليكية، 1964.

الجهضمي، إسماعيل بن إسحاق (ت 282هـ/ 895م)، أحكام القرآن، تحقيق: عامر حسن صبري، بيروت، دار ابن حزم، 2005.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (ت 370هـ/ 981م)، أحكام القرآن، دون محقق، إسطنبول، دار الخلافة العلية، 1917-1920.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ/ 1111م)، إحياء علوم الدين، تحقيق: عبد الوكيل الدروبي، 4 أجزاء، دمشق، درويشية، د.ت.

ـــ. مشكاة الأنوار Roger Deladriere (trad.), Paris, Le Seuil, 1981.

الجزري، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مجد الدين (ت 739هـ/ 1338م)، تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، تحقيق: عمر تدمري، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، 1419/ 1998.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ/ 1078م)، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد صقر، جدة، مطبعة المدني، 1991.

الهاشمي، محمد بن أحمد (ت 428هـ/ 1036-7م)، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463هـ/ 1071م)، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق: إسماعيل بن محمد الأنصاري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1980.

ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت 386هـ/ 996م)، النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999.

ابن عربي، محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي (ت 638هـ/ 1240م).
Le livre des chatons des sagesses, Charles Andre Gilis (trans.), 2 vols., Beyrouth, al-Bouraq, 1997.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (ت 597هـ/ 1200م)، لقط المنافع في الطب، مخطوط، We 1180, Staatsbibliothek, Berlin.

ـــ. المدهش، بغداد، مطبعة الآداب، 1348/ 1929-30.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن نور الدين (ت 852هـ/ 1449م)، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، حيدراباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972.

ـــ. فتح الباري بشرح البخاري، دون محقق، 16 جزءًا، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، 1352/ 1907.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت 456هـ/ 1064م)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة، مطبعة العاصمة، 1968.

ـــ. علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1989، بيروت، دار الجيل، 1990.

ـــ. المحلّى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.

ـــ. رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1402/ 1988.

ابن حجي، أحمد (ت 816هـ/ 1413م)، تاريخ ابن حجي: حوادث ووفيات 796-815/ 1393-1413، تحقيق: أبو يحيى عبد الله الكندري، جزآن، بيروت، دار ابن حزم، 2003.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (حوالي 218هـ/ 833م)، سيرة النبي، تحقيق: محمد خليل هراس، القاهرة، مكتبة الجمهورية، 1971؛ English translation: *The Life of Muhammad A Translation of Ishaq's* Sirat Rasul Allah, Alfred Guillaume (trans.) Oxford, Oxford University Press, 1955.

ابن كمونة، سعد بن منصور (ق 7 هـ/ ق 13م)، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث،
Sa'd ibn Mansur Ibn Kammuna's Examination of the inquiries into the three faith's. A thirteenth-Century Essay in Comparative Religion (an Arabic text and English translation), Moshe Perlmann (ed. and trans.), Berkeley and **Los Angeles, University of California Publications, Near Eastern Studies, 1967.**

ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت 774ه/ 1373م)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الرحمن اللادقي، بيروت، دار المعرفة، 1997؛ تحقيق: عبد الرحمن علي التركي، القاهرة، هجر، 1998.

ـــ. تفسير القرآن العظيم، 7 أجزاء، دون محقق، بيروت، دار الفكر، 1385/ 1966؛ دون محقق، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1966م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن زيد (ت 273هـ/ 887)، السنن، دون محقق، جزآن، القاهرة، المطبعة العلمية، 1313/ 1930.

ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد الله محمد المقدسي (ت 763هـ/ 1362م)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: محمد رشيد رضا، 3 أجزاء، القاهرة، مطبعة المنار، 1348/ 1930.

ابن مري، شهاب الدين أحمد بن محمد (ق 8 هـ/ ق 14م)، "رسالة بن أحمد بن محمد بن مري الحنبلي (بعد 728هـ) إلى تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية"، في: سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية (661- 728هـ) خلال سبعة قرون، تحقيق: محمد عزير شمس- علي العمران، مكة، دار عالم الفوائد، 1420/ 1999.

ابن النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت 338هـ/ 950م)، الناسخ والمنسوخ، دون محقق، الكويت، مكتبة الفلاح، 1988.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد (ت 620هـ/ 1223م)، عمدة الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، 1420/ 1999.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت 276هـ/ 889م)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهير النجار، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1389/ 1966.

ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد (ت 795هـ/ 1392م)، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1372/ 1953.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595هـ/ 1198م)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستغربة، تحقيق: محمد الحجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1405/ 1984-87.

ابن الصلاح الشهرزوري، عثمان بن عبد الرحمن (ت 643هـ/ 1245م)، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، [مكة]، مكتبة العلوم والحكم - عالم الكتب، 1986.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت 428هـ/ 1037م)،
L'eime humaine, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

ـــ. الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1366-1367/ 1947-1948.

ـــ. القانون في الطب Romae, Typographia Medicea, 1593

ـــ. الشفاء: الإلهيات، تحقيق: محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1380/ 1960.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف (ت 874هـ/ 1470م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: جمال الدين الشيال-فهيم محمد شلتوت، القاهرة، دار الكتب المصرية، 2006.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد (ت 728هـ/ 1328م)، دقائق في التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجلیند، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، 1984.

ـــ. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: محمد رشاد سالم، 11 جزءًا، الرياض، دار الكنوز الدبية، 1978.

ـــ. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، القاهرة، مكتبة فايد، د.ت.

ـــ. الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: علي صبح المدني، القاهرة، دار النصر-مطبعة المدني، 1964.

ـــ. الحسبة ومسئولية الحكومة الإسلامية، تحقيق: صلاح عزام، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، 1396/ 1976؛ الحسبة ويحتوي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمسائل المتفرقة من المجموع، تحقيق: صالح عثمان اللحام، بيروت، دار ابن حزم، 1424/ 2004؛ English translation: *Public Duties in Islam - The Institution of the Hisba*, Muhtar Holland (trans.), Khurshid Ahmed (ed.), Leicester, Islamic Foundation, 1982.

——. *Ibn Taimaya's Struggle against Popular Religion: with an annotated translation of his kitab iqtida' al-sirat al-mustaqim muhalafat ashab al-gahim*, Muhammad 'Umar Memon (trans.), The Hague, Mouton, 1976.

ـــ. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبد الرحمن بن محمد القاسمي النجدي الحنبلي، 37 جزءًا، الرياض، مطبعة الرياض، 1961-1966؛ أعيدت طباعته: الرباط، مكتبة المعارف، 1980؛ [القاهرة]، مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية؛ بيروت، دار الفكر، 1980؛ القاهرة، دار الرحمة للنشر والتوزيع، [1990]؛ المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005.

ـــ. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دون محقق، 5 أجزاء، المطبعة العامرة الشرفية، 1323/ 1905؛ أعيدت طباعته: القاهرة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1385/ 1966.

ـــ. مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار- أنور الباز، 37 جزءًا، المنصور، دار الوفاء، الرياض، مكتبة العبيكان، 1419-1998.

ـــ. منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جزآن، القاهرة، مطبعة المدني، 1962؛ تحقيق: محمد رشاد سالم، 9 أجزاء، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406/ 1986.

ـــ. مهذب اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: عبد الله الغنيمان، عمان، دار البشير، 1416/ 1993.

ـــ. مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: نصار محمود محمد، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، 1988؛ English translation: *An Introduction to the Principles of Tafseer*, Muhammad ’Abdul Haq Ansari (trans.), Birmingham, alHidaayah, 1993.

ـــ. الرد على من قال بفناء الجنة والنار، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، دار بلنسية، 1415/ 1995.

ـــ. الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بيروت، مؤسسة الريان، 2005.

ـــ. شفاء العليل في اختصار إبطال التحليل، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة، دار عالم الفوائد، 1424/ 2003.

ـــ. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: أبو يعلى القويسني- محمد أيمن بن عبد الله بن حسن الشبراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1409/ 1988؛ French translation: *Le Traite de droit public d’Ibn Taimiya*, Henri Laoust (trans.), Beyrouth, Imprimerie catholique, 1948; English translation: *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence*, Omar A. Farrukh (trans.), Beirut, Khayats, 1966.

ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي (ت 953هـ/ 1546م)، المنهل الروي في الطب النبوي، تحقيق: عزيز بيك، حيدراباد، أنوار المعارف، 1987.

إخوان الصفاء، الرسائل، دون محقق، قم، مكتبة العلم الإسلامي، 1405/ 1984-85.

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن (ت 749هـ/ 1349م)، مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، معه: عبد الله بن عمر البيضاوي، طوالع الأنوار، دون محقق، إسطنبول، [دار سعادات]، شركة علمية، 1305/ 1887.

الكحّال، علي بن عبد الكريم بن طرخان (حوالي 719هـ/ 1320م)، الأحكام النبوية في الصناعة الطبية، تحقيق: عبد السلام هاشم حفيظ، القاهرة، 1374/ 1955.

الكاشاني (أو الكشي)، عبد الرزاق بن محمد جمال الدين (ت 751هـ/ 1350م)، كتاب شرح منازل السائرين، بيروت، دار المجتبى، 1415/ 1995.

المرداوي، علي بن سليمان (ت 885هـ/ 1480م)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، 12 جزءًا، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1955-1958.

ـــ. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت 413هـ/ 1032م)، المقنعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1990.

ـــ. تحريم ذبائح أهل الكتاب، مؤسسة الشيخ المفيد، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1992.

مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي (حوالي 100هـ/ 718م، 104هـ/ 722م)، تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، القاهرة، دار الفكر الإسلامي الحديث، 1410/ 1989.

مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ/ 875م)، صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، [القاهرة]، دار إحياء الكتب العربية؛

English translation: *Sahih Muslim,* 'Abdul Hamid Siddiqi (trans.), Riyadh, International Islamic Publishing House, n.d.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت 676هـ/ 1277م)، أدب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: الجابي بسام عبد الوهاب، دمشق، دار الفكر، 1988.

ـــ. روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، 8 أجزاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421/ 2000.

النويري، محمد بن القاسم الإسكندراني (ت 733هـ/ 1373م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424/ 2004.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت 684هـ/ 1285م)، كتاب الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1967.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 671هـ/ 1272م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، 20 جزءًا، القاهرة، دار الحديث، 1994.

قسطا بن لوقا البعلبكي (حوالي 300هـ/ 912-12م)، كتاب في الإعداء.

Abhandlung iiber die Anstechehung von Qusta *Ibn Luqa,* herausgegeben, ubersetzt and kommentiert von Hartmut Fahndrich, (Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes), XLVIII, 2, Stuttgart, 1987.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت 606هـ/ 1209م)، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مطبعة الكليات الأزهرية، د.ت.

ـــ. كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: حسين أتاي، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1991؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.

ـــ. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، جزآن، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.

ـــ. المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، 3 أجزاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999.

ـــ. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تحقيق: عبد الرحمن عمارة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408/ 1988؛ تحقيق: إبراهيم شمس الدين- أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت 204هـ/ 820م)، كتاب الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

ـــ. معارف القرآن* Meanfid-Quran, Muhammad Hasan Askari and Muhammad Shamim (trans.), Karachi, Maktaba-e Darul-Uloom, 1996.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (ت 902هـ/ 1497م)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دون محقق، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

السموأل المغربي، أبو نصر بن يحيى (حوالي 520-70هـ/ 1126-75م)، إفحام اليهود:

(*) (المترجم): هذا خطأ في البيليوغرافيا، فالمقصود هنا المفتي: محمد شفيع، صاحب تفسير معارف القرآن، وليس الإمام الشافعي.

Silencing the Jews, ed. Moshe Perlman, New York, American Acadfor Jewish Research, 1964.

شمس التبريزي، شمس الدين محمد بن علي بن مالك التبريزي (ت 646هـ/ 1248م)، *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi,* William Chittick (trans.), Louisville KY, Fans Vitae, 2004.

الشريف المرتضى، علي بن الحسن (ت 436هـ/ 1044م)، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي، 1954.

السبكين تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي (ت 756هـ/ 1355م)، فتاوى السبكي، دون محقق، بيروت، دار المعرفة، 1995.

ـــ. الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، تحقيق: كمال أبو المنى، عالم الكتب، 1983.

ـــ. السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، دون محقق، دون مكان*، المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت.

ـــ. شفاء السقام في زيارة خير الأنام، بيروت، دار الجيل، 1991.

ـــ. التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني، د. محقق، دون مكان، د.ت.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أيوب (ت 360هـ/ 971م)، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي عبد المجيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد (ت 310هـ/ 923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، [تفسير الطبري]، تحقيق: محمود محمد شاكر-أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعاف، 1954؛ أعيدت طباعته: مكتبة ابن تيمية، 196.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت 321هـ/ 933م)، اختلاف الفقهاء، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، إسلاماباد، معهد الأبحاث الإسلامية، 1971.

التلمساني، عفيف الدين سليمان بن علي القمي (حوالي 690هـ/ 1291م)، منازل السائرين إلى الحق المبين، دون محقق، تونس، دار التركي للنشر، 1989.

الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم (حوالي 318-320هـ/ 936-938م)، آداب المريدين وبيان الكسب، تحقيق: عبد الفتاح عبد الله بركة، القاهرة، مكتبة الحكيم الترمذي، 1976.

(*) (المترجم): من الواضح أن مكان الطباعة هنا هو مصر.

ـــ. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: نيكولاس هير، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1985.

ـــ. الدر المكنون في معرفة ما كان وما يكون، مخطوط، 212 لايبزج.

ـــ. كتاب الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، دار النهضة المصرية، 1975؛ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 14009/ 1989.

ـــ كتاب الشفاء، مخطوط، 4459، شيستر بيتي، دبلن.

-, *Le livre des nuances ou: de l'impossibilite de la synonymie - Kitab al furuq wa man' al-taradufi* traduction commentée, précédée d'une étude des aspects historiques, thématiques et linguistiques du texte par Geneviève Goillot, Paris, Gunther, 2006.

ـــ. نوادر الأصول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1992.

ـــ. رسالتان منسوبتان للحكيم الترمذي، تحقيق: خالد زهري- Genevieve Gobillot، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005.

ترجمات القرآن

Arberry, Arthur J., *The Koran interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

The Koran with Parallel Arabic Text, Nessim J. Dawood (trans.), London, Pen1993.

al-Qur'an al-karim, Muhammad Hamidullah (trans.), Paris, Club francais du livre, 1959; reprint Medina, Complexe Roi Fahd, 1420/[1999-2000].

المصادر الثانوية

عبد الموجود، صلاح الدين، *The Biography of Imam Ibn al-Qayyim*, Abdul Rafi Adewale Imam (trans.), Riyadh, Darussalam Publications, 2006.

Abrahamov, Binyarnin, "The 'Bi-la Kayfa' Doctrine and its Foundations in Islamic Theology", *Arabica*, 42 (1995), 3, p. 365-379.

——. "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology", *Der Islam*, 79 (2002), p. 87-102.

——. "Al-Ghazali's Supreme Way to Know God", *Studia Islamica, 77* (1993), p.141-168.

——. "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World*, 82 (1992), 3/4, p. 256-273.

——. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh, Edinburgh UniPress, 1998.

——. "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies,* 20 (1993), 1, p. 20-32.

أبو زيد، بكر بن عبد الله، ابن قيم الجوزية: حياته، آثاره، وموارده، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1412/ 1991-1992.

أبو زيد، نصر حامد، "إشكاليات تأويل القرآن قديمًا وحديثًا"، في: *Le courant reformiste musulman et sa réceptions dans les sociétés arabes,* Maher al-Charif - Salam Kawakibi (ed.s) Damas, Institut Francais du Proche-Orient, Presses de l'Institut Français de Damas, 2003, p. 71-106.

Adang, Camilla, "Elements karaites dans la polemique anti-judaiques d'Ibn Hazm", in: *Dialogo filosofico-religioso entre christianismo, judaismo, e islamismo durante la edad media en la Peninsula Iberica,* Horacio Santiago-Otero (ed.), Turnhout, Brepols, 1994, p. 419-441.

——. "Ibn Hazm's criticism of some 'Judaizing' tendencies among the Malikites", in: *.Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations,* Ronald L. Nettler (ed.), Luxembourg, Harwood, 1995, p. 1-15.

——. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabblin to Ibn Hazm,* Leiden, Brill, 1996.

Adang, Camilla - Schmidtke, Sabine, *s. vÁ* "Polemics (Muslim-Jewish)", in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World,* Executive Editor Norman A. Stillman, Leiden, Brill Online, 2010. BRILL ONLINE. Last accessed 08 December 2010.

Ahsan, Saiyed, "Ibn Qayyim al-Jawziyah", *Islam and the Modern Age,* 12 (1981), p. 244-249.

Ali, Mohamed Mohamed Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication,* Richmond (Surrey), Curzon, 2000.

Almagor, Ella, "The Early Meaning of *majaz* and the Nature of Abu 'Ubayda's Exegesis", in: *The Qur'an. Formative Interpretation,* Andrew Rippin (ed.), Aldershot, Ashgate Variorum, 1999, p. 307-326 (first printed in J. Blau *etÁ* al (ed.s), *Studia Orientalia; memoriae D.H. Baneth dedicata,* Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1979, p. 307-326).

Amir-Moezzi, Muhammad Ali, *Le guide divin dans le Shi'isme originel,* Paris, Verdier, 1992.

Arzi, Abraham, *s. v.* «Terefah», in: *Encyclopaedia Judaica,* Michael Berenbaum -Fred Skolnik (ed.$), Detroit, Macmillan Reference, 2007'.

Ashley, Kathleen M. - Plesch, Veronique, "The Cultural Processes of 'Appropriation' ", *Journal of Medieval and Early Modern Studies,* 32 (2002), 1, p. 115.

الأشقر، عمر سليمان، عالم الجن والشياطين، القاهرة، بيت الحكمة، 1413/ 1992؛

English translation: *The World of the Jinn and Devils,* Jamaal al-Din M. Zarabozo (trans.), Boulder, CO, Al-Basheer, 1998.

Awn, Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology,* Leiden, Brill, 1983.

Ayalon, David,"The System of payment in Mamluk military *society", Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 1 (1958), 3, p. 257-296.

——. "Notes on the Furusiyya Exercises and Games in the Mamluk Sultanate", *Scripta Hierosolymitana,* 9 (1961), p. 31-62; reprint in: David Ayalon, *The Mamluk military society: collected studies,* London, Variorum Reprints, 1979, Part II.

Azmi, Altaf Ahmad, "A new manuscript on Prophet's medicine by Jalal al-Din al-Suyuti", *Studies in History of Medicine and Science,* vol. 9 (1985), 3-4, p. 95-112.

Barhebraeus, Gregorius, *Nomocanon,* Paul Bedjan (ed.), Leipzig, Otto Harrassowitz, 1898.

Beaurecueil de, Serge, «al-Ansari al-Harawi», in: *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

——. *Khwadja Abdalkih Ansdri (396-481 H./1006-1089), mystique hanbalite,* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965.

——. "Un nouveau commentaire des *Manazil al-sa'irn", Mélanges de l'institut dominicain d'etudes orientales du Caire, 1* (1954), p. 9-38.

Bell, Joseph Norment, *Love Theory in Later Hanbalite Islam,* Albany, State University of New York Press, 1979.

Belo, Catharina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes,* Leiden/ Boston, Brill, 2007.

Bori, Caterina, "Théologie politique et Islam. A propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk", *Revue de l'histoire des religions,* 204 (2007), 1, p.5-46.

——. "The Collection and Edition of Ibn Taymiyya's works: Concerns of a Disciple", in: *Religion and Religious Culture of Muslims, Christians and Jews in the Mamluk Period,* Johannes Pahlitzsch (ed.), *Mamluk Studies Review,* 13 (July 2009), 2, p. 47-67.

——. "Ibn Taymiyya wa-Jama'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", in: *Ibn Taymiyya and His Times,* Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (ed.s), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 23-52.

Bouamrane, Charles, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution mu'tazilite),* (Etudes Musulmane, 10), Paris, J. Vrin, 1978.

Brown, Jonathan A. C., "The Last Days of al-Ghazzali and the Tripartite Division of the Sufi World. Abu Hamid al-Ghazzali's Letter to the Seljuq Vizier and Commentary", *The Muslim World,* 96 (2006), 1, p. 89-113.

Burton, John, *An introduction to the Hadith,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.

Calder, Norman, "Al-Nawawi's typology of *muftis* and its significance for a general theory of Islamic Law", *Islamic Law and Society,* 3 (1996), 2, p. 137164.

Calverley, E. E. - Netton, I. R., *s. v.* Nafs., in: *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Chaumont, Eric, "La probkmatique dassique de *l' ijtihdd et* la question de *l'ijtihad* du prophete: Ijtihad, Wahy et 'Isma' ", *Studia Islamica,* 75 (1992), p. 105-139.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination,* Albany, State University of New York Press, 1989.

——. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts,* Albany, State University New York Press, 1992.

——. "Rumi and *wahdat al-wujud,* in: *Poetry and mysticism in Islam,* Amin Banani - Richard G. Hovannisian - George Sabagh (ed.$), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 70-111.

Choaib, Aboubekr Abdesselam B., "L'argumentation juridique en droit musulman", *Revue du monde musulman, 7* (1909), p. 70-86.

Cohen, Avivit, Between "the Garden of Lovers" and "the Censure of Profane Love" - A Comparative Study of Ibn Qayyim al-Jawziyya's and Ibn alJawzi's Theory of Love, an unpublished MA thesis, Bar Ilan University, October 2010 (in Hebrew).

Cohen, Jeremy, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity,* Berkeley, University of California Press, 1999.

Cohen, Mark R., *Under crescent and cross: The Jews in the Middle Ages,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

——. "What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical *Study", Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 23 (1999), p. 100-157.

Cook, Michael A., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography: the Heirs of the Prophet in the Age of al-Ma' min,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Coulson, Noel J., "The State and the Individual in Islamic Law", *The International and Comparative Law Quarterly,* 6 (1957), p. 49-60.

Crussol de, Yolande, *Le rôle de la raison dans la réflexion éthique*

'Aql et conversion chez al-Muharibi (165-243/782-857), Paris, Consep, 2002.

Cuypers, Michel - Gobillot, Genevieve, "Le Coran est fataliste" in: *Le Coran, Idées reçues,* Paris, Les éditions du Cavalier Bleu, 2007, p. 83-87.

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their CosTheories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect,* New York, Oxford University Press, 1992.

Dietrich, A., *Medicinalia arabica: studien uiber arabische medizinische Handschrif ten in tur-*

kischen und syrischen Bibliotheken, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge 66), Gottingen,Vandenhoeck und Ruprecht, 1966.

Dols, Michael W., *The Black Death in the Middle East,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977.

Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes,* 2 tomes, Leyde, Brill, 1881

——. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age,* Paris, Maisonneuve, [Leiden, Brill], 18813.

Druart, Therese-Anne, "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul", *Arabic Sciences and Philosophy,* 10 (2000), p. 259-273.

Emon, Anver M., "Huquq Allah and Huquq al-ibad: A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime", *Islamic Law and Society,* 13 (2006), 3, p. 325-391.

Ernst, Carl, *s.v.* "*Shatahat or Shathiyyait,* in: *Encyclopaedia of Islam,* 2" ed., Leiden, Brill.

Escovitz, Joseph H., "The Establishment of Four chief Judgeships in the Mamluk Empire", *journal of the American Oriental Society,* 102 (1982), 3, p. 529

——. *The Office of Qadi al-Quclat in Cairo under the Mamluks,* Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1984.

Farhadi, A. G. Ravan, *'Abdullah Ansari of Herat (1006-1089 CE.): an Early Sufi Master,* Richmond, Surrey, Curzon Press, 1996.

Frank, Daniel, "A Karaite *Shehitah* Controversy in the Seventeenth Century", in: *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory, of Isadore Twersky,* Jay M. Harris (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005, p. 69-99.

Freidenreich, David M., "Fusion Cooking in an Islamic Milieu: Jewish and Christian Jurists on Food Associated with Foreigners", in: *Border Crossings: Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages,* David M. Friedreich - Miriam Goldstein (ed.$), Philadelphia, University of Pennsylvania Press (forthcoming).

——. "The Implications of Unbelief: Tracing the Emergence of Distinctively Shici Notions Regarding the Food and Impurity of Non-Muslims," *Islamic Law and Society,* 18 (2010), 1 (forthcoming).

——. *Thou Shalt Not Eat with Them: Foreigners and their Food in Jewish, Christian, and Islamic Law,* Berkeley, University of California Press, (forthcoming, 2011).

Frenkel, Yehoshua, "Notes Regarding Sufism in Mamluk Bilad al-Sham", in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras 5,* Urbain Vermeulen - Kristof D'Hulster (ed.s), Leuven, Peeters, 2006, p. 478-496.

——. "Sufies contra Faquires: Notas acéra del discurso Sufi en la Siria Mameluca", in: *El Sufismo y las. Normas del Islam; Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Juridicos Islamicos: Derecho y Sufismo,* Alfonso Carmona (ed.), Murcia, 2006, p. 69-86.

Friedman, Yaron, "Ibn Taymiyya's Fatawa against the Nusayri-Alawi Sect", *Der Islam,* 82 (2005), 2, p. 349-363.

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Fromaget, Michel, *Corps, dine, esprit. Introduction* a *l'anthropologie ternaire,* Bruxelles, ed. Edifie, 19992.

——. *Dix essais sur la conception anthropologique corps, time, esprit",* Paris, L'Harmattan, 2000.

——. *Modernite et dIsarroi ou lame privee d'esprit,* Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2007.

——. *Eros, philia, agape, nouveaux essais d'anthropologie spirituelle,* Editions Romai, Paris, 2008.

Garcia-Sanjuin, Alejandro, "Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn 'Abdian", *Medieval Encounters,* 14 (2008), 1, p. 78-98.

Gardet, L., *s.vÁ* «Kalb», in: *Encyclopaedia of Islam,* 2" ed., Leiden, Brill.

Geoffroy, Eric, "Le Traite de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya: Ahmad 'Imad al-Din al-Wasiti (m. 711/1311)", *Studia Islamica,* 82 (1995), p. 83-101.

Ghazanfar, Shaikh M. - Islahi, Azim, "Explorations in medieval Arab-Islamic economic though: some aspects of Ibn Qayyim's economics (691-751/12921350)", in: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics,* Shaikh M. Ghazanfar (ed.), London, Routledge-Curzon, 2003, p. 128-141.

Giffen, Lois Anita, *Them of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre, New* York, New York University Press, 1971.

Gimaret, Daniel, "Théories de l'acte humain dans l'écolé hanbalite", *Bulletin d'études Orientales,* 29 (1977), p. 155-178.

Gobillot, Geneviève, *s.v.* «Apocryphes de 1'Ancien et du Nouveau Testament», in: *Dictionnaire du Coran,* Muhammad-Ali Amir Moezzi (sous la direction de), Paris, Robert Laffont, 2007, p. 57-63.

——. *La fitra. La conception originelle: ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans,* (Cahiers des Etudes Islamologiques de l'I.F.A.O., 18), Le Caire, Institut française d'archéologie orientale, 2000.

——. "L'Epitre du discours sur la *fitra (risala fi-l-kalam 'ala-l-fitra)* de Taqi-l-Din Ahmad Ibn Taymiya (661/1262 - 728/1328) - Présentation et traduction annote", *Annales Islamologiques,* 20 (1984), p. 29-53.

——. "*Fatara* et *Fitra,* quelques acceptions oubliées", in: *En hommage au* père *Jacques Jomier,* Marie-Thérèse Urvoy (sous la direction de), Paris, Le Cerf, 2002, p. 101-120.

——. s. v. «Hanif», in: *Dictionnaire du Coran,* Muhammad-Ali Amir Moezzi (sous la direction de), Paris, Robert Laffont, 2007, p. 341-344.

——. "Le langage, science des saints scion al-Hakim al-Tirmidi", in: *Mystique musulmane -*

Parcours en compagnie d'un chercheur : Roger Dekdriere. Actes du Cotloque du 9 Mars 2001, Université Jean Moillin a Lyon, Geneviève Gobillot (sous la direction de), Paris, Cariscript, 2002, p. 59-92.

——. *Le Livre de la profondeur des choses al-Tirmidi,* Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996.

——. "Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. A propos de quelques déments chrétiens", *Revue de l'histoire des religions,* 222 (2005), 1, p. 43-87.

——. *s. v.* «Pacte prééternel», in: *Dictionnaire du Coran,* Muhammad-Ali Amir Moezzi (sous la direction de), Paris, Robert Laffont, 2007.

——. "Un penseur de l'Amour (Hubb), Le mystique khurasanien al-Hakim al-Tirmidhi (m. 318/930)", *Studia Islamica,* 73 (1991), p. 25-44.

——. "Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen Age (II)", in: *Revue de l'histoire des religions,* 219 (2002), 2, p. 161-192.

——. "Une solution au problème de la prédestination en islam, les essences prédisposés d'Ibn 'Arabi" (pt. 1), *Revue philosophique de Louvain,* 105 (2007), 3, p. 333-360.

——. "Les sources de l'anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans", in: *Mélanges Luce Lopez-Baralt. Etudes préfacées par Prof. A. Temimi,* Zaghouan, Tunisie, Série 9 Mélanges dédicaces a quelques savants mondiaux, 8 (2001), t.1, vol. 1, p. 267-304.

Gobillot, Genevieve - Ballanfat, Paul, " Le coeur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans ", *Connaissance des religions,* 57-58-59 (1999), p. 170204.

Goichon, Arnelie-Marie, *Vocabulaires compares d'Aristote et d'Ibn Sina,* Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law,* Andras Hamori -Ruth Hamori (trans.), Princeton, Princeton University Press, 1981.

——. *Muslim Studies,* C.R. Barber - Samuel Miklos Stern (trans.), London, 2 vols., Allen & Unwin,1967.

——. "Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud, II: Ibn Kajjim al-Gauzija", *Jeschurun,* 9 (1873), p. 18-47; reprint in: *Gesammelte Schriften, vol. 1,* p. 229-258.

——. *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschafien,* (Abhandlungen der koniglich preussischen Akademie der Wissenschaft, 15, 8) Berlin, 1916.

——. *Vorlesungen fiber den Islam,* Heidelberg, Carl Winter's Universititsbuchhand-lung, 1925.

——. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History,* Wolfgang Behn (trans.), Leiden, Brill, 1971.

Graham, William A., "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation", *Journal of Interdisciplinary History,* 23 (1993), 3, p. 495-522.

Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology,* Oxford, Oxford University Press, 2009.

Grundler, Beatrice, "*Tawqi'* (Apostille): Verbal Economy in Verdicts of Tort Redress", in: *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose,* Behzadi Lale - Behmardi Vahid (ed.s), Beirut and Wiesbaden, Ergon, 2009, P. 101-129.

Grunebaum von, Gustave E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation,* Chicago, Chicago University Press, 19542.

Guillaumont, Antoine, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien,* [Bégrolles-En-Mauges], Abbaye de Bellefontaine, 1996.

الغماري، عبد الحي بن محمد بن الصديق، حكم اللحم المستورد من أوروبا، طنجة، طبعة شخصية، 1986.

Gutas, D., *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries),* London -New York, Routledge, 1998.

Gwynne, Rosalind K. Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an,* New York, Routledge/Curzon, 2004.

الحداد، ياسين خضر، ابن قيم الجوزية: منهجه ومروياته التاريخية في السيرة النبوية، القاهرة، دار الفجر، 2001.

Hallaq, Wad B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam,* Aldershot and Burlington, Ashgate Variorum, 1995.

حمودة، طاهر سليمان، ابن قيم الجوزية: جهوده في الدرس اللغوي، القاهرة، دار الجامعات المصرية، 1976.

Hartmann, A., *s.vÁ* »Al-Nasir li-Din Allah Abu l-'Abbas Ahmad», in: *Encyclopaedia of Islam,* 2" ed., Leiden, Brill.

Heemskerk, Margaretha T., *Suffering in the Mu'tazilite Theology: Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice,* Leiden, Brill, 2000.

Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of the Scripture: Ibn Taymiyah and the Mutakallimun", in: *Literary Heritage of Classical IsArabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy,* Mustansir Mir (ed.), Princeton, Darwin Press, 1993, p. 181-195.

Heidemann, Stefan, *Das Aleppiner Kalifat (A.D. 1261): vom Ends des Kalifates in Bagdad uber Aleppo zu den Restaurationen in Kairo,* Leiden, Brill, 1994 Heinrichs, Waltham "On the Genesis of the *Haqiqa-M4eiz* Dichotomy", *Studia Islamica,* 59 (1984), p. 111-140.

Hodgson, Marshall G., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

Holtzman, Livnat, "Debating the Doctrine of *Jabr* (Compulsion): Ibn Qayyim al-Jawziyya

Reads Fakhr al-Din al-Razi", *in: Neo-Hanbalism Reconsidered: The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya,* Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients- Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam", Georges Tamer - Birgit Krawietz (ed.$), Berlin, de Gruyter, (forthcoming, 2011).

——. " 'Does God Really Laugh?'- Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology", *in: Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times,* Albrecht Classen (ed.), Berlin, de Gruyter, 2010, p. 165-200.

——. "Elements of Acceptance and Rejection in Ibn Qayyim al-Jawziyya's Systematic Reading of Ibn Hazm", in: *The Life and Works of Ibn Hazrn,* Handbuch der Orientalistik series, Camilla Adang - Maribel Fierro - Sabine Schmidtke (ed.s), Brill, Leiden, (forthcoming, 2011).

——. "Human Choice, Divine Guidance and the *Fitra* Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya", in: *Ibn Taymiyya and His Times,* Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (ed.$), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 163-188.

——. "Ibn Qayyim. al-Jawziyyah (1292-1350)", in: *Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850,* Devin Stewart - Joseph E. Lowry (ed.s), Wiesbaden, HarVerlag, 2009, p. 202-223.

Homerin, Thomas E., "Ibn Taymiyya's *al-sufiyie wa'l-fuqara'?* ", *Arabica,* 32 (1985), p. 219-244.

Hoover, Jon, "The Apologetic and Pastoral Intentions of Ibn Qayyim al-Jawziyya's Polemic against the Jews and Christians", *The Muslim World,* 100 (2010), 4, p. 476-489.

——. "Attempt to Prove that Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire", *in: Neo-Hanbalism Reconsidered: The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients- Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam"), Georges Tamer - Birgit Krawietz (ed.s), Berlin, de Gruyter, (forthcoming, 2011).

——. "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes", in: *Ibn Taymiyya and His Times,* Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (ed.s), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 55-77.

——. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism,* Leiden, Brill, 2007.

——. "Islamic *Universalism*: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire", *The Muslim World,* 99 (2009), 1, p. 181-201.

Horii, Satoe, *Die gesetzlichen Umgehungen im islamischen Recht (hiyal): Unter besonderer Berucksichtigung der Gannatla-ahkam wa-gunnat al-hussam des Hanafiten Sala ibn 'Ali al-Samarqandi (gest. 12 Jhdt.),* Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2001.

——. "Reconsideration of Legal Devices *(hiyal)* in Islamic Jurisprudence: The Hanafis and Their 'Exits' *(makharij)* ", *Islamic Law and Society,* 9 (2002), 3, p. 312-357.

Hourani, Albert, "From Jabal 'Amil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, In Honour of Ann K S. Lambton,* 49 (1986), 1, p. 133140.

Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbali Madhhab", *Islamic Law and Society,* 7 (2000),1, p. 37-64.

ابن خليفة علوي، موسوعة فتاوى النبي ودلائلها الصحيحة من السنة الشريفة وشرحها المسمى: "المنتقى في بيان فتاوى المصطفى"، 4 أجزاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

Islamic Creeds: A Selection, William Montgomery Watt (trans.), Edinburgh, EdUniversity Press, 1994.

Izharul-Haq, Muhammad, "Ibn Taymiyyah and The literal and Non-literal Meaning of the *Qur'an", Pharos: Research Journal of the Shaykh Zayed Islamic Centre,* University of Peshawar, 3 (1996), 11, p. 43-57.

Jackson, Sherman A.,"From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", *International Journal of Middle East Studies,* 25 (1993), 1, p. 71-90.

——. "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies,* 39 (1994), 1, p. 41-85.

——. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi,* Leiden, Brill, 1996.

——. "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the establishment of four chief judgeships in Mamluk Egypt", *Journal of the American Oriental Society,* 115 (1995), 1, p. 52-65.

——. "The Second *Education* of the Mufti: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult", *The Muslim World,* 82, (1992), 3-4, p. 201-217.

James, William, "Religious Experience as the Root of Religion", in: *Philosophy of Religion: Selected Readings,* Michael Peterson *et al. (ed.$),* Oxford University Press, 4th edition, 2007, p. 35-44.

Jansen, Johannes J. G., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism,* Ithaca (New York), Cornell University Press, 1997.

——. "Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century: A Formative Period of Modern Muslim Radicalism", *Quaderni di Studi Arabi,* 5-6 (1987-1988), p. 391396.

Janton, Pierre, *Jean Calvin* ministre *de la parole, 1509-1564,* Paris, Le Cerf, 2008.

Johansen, Baber, "Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (12631328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d.1351)", *Islamic Law and Society,* 9 (2002), 2, p. 168-193.

Johnson, Kathryn, "Royal Pilgrims: Mamluk Accounts of the Pilgrimage to Mecca of the Khawand al-Kubra (senior wife of the sultan)", *Studia Islamica,* 91 (2000), p. 107-131.

Jokisch, Benjamin, " *Ijtihad in* Ibn Taymiyya's *Fatawa* ", in: *Islamic Law: Theory and Practice,* Gkave Robert - Kermeli Eugenia (ed.s), London and New York, Tauris, 1997, p. 119-137.

Islamisches Recht in Theorie und Praxis: Analyse eini ger kaufrechtlicher Fatwas von Taqi'd-Din Ahmad ibn Taymiyya, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996.

Juynboll, Gautier H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt,* Leiden, Brill, 1969.

Karamustafa, Ahmet, *Sufism: the Formative Period,* Edinburgh University Press, 2007.

Kebe, Ndiouga, "al-Gazali et la problematique des notions de *aql,* de nafi, de *ruh* et de *qalb", Annales islamologiques,* 40 (2006), p. 171-188.

Khalil, Mohammad Hassan, Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of Others, unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan, 2007.

——. "Ibn Taymiyya on Reason and Revelation in Ethics", *Journal of Islamic Philosophy,* 2 (2006), p. 103-132.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History,* Leiden, Brill, 2000.

——. "Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Russian and Western Historiography", *Die Welt des Islams,* 42 (2002), 2, p. 139-173.

Krawietz, Birgit, "Dschinn und universaler Geltungsanspruch des Islams bei Ibn Taymiyya", *in: Islamstudien ohne Ernie,* Rainer Brunner *et alÁ* (ed.$), Wurzburg, Ergon, 2002, p. 251-259.

——. "Frevelfurcht oder Fortbildung des islamischen Rechts", in: *Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit,* Aarnio A. Aulis - Stanley L. Paulson - Ota Weinberger -Georg Henrik von Wright - Dieter Wyduckel (ed.s), Berlin, Duncker Humblot, 1993, p. 733-747.

——. *Hierarchie der Rechtsquelkn im tradierten sunnitischen Islam,* Berlin, Duncker Humblot, 2002.

-,"Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten", in: *Theorie des Rechts in der Gesellschaft,* Manuel Atienza - Enrico Pattaro - Martin Schulte - Boris Topornin -Dieter Wyduckel *et alÁ* (ed.s), Berlin, Duncker & Humblot, 2003, p. 39-62.

——. "Ibn Qayyim al-Gawziyah: His Life and Works", *Mamluk Studies Review,* 10 (2006) 2, p. 21-64.

——. "Der Mufti und sein Fatwa: Verfahrenstheorie und Verfahrenspraxis nach islamischem Recht", *Die Welt des Orients,* 26, (1995), p. 161-180.

——. "Der Prophet Muhammad als Mufti und Mugtahid", in: *Beitrage zum Islamischen Recht* 3, Ebert Hans-Georg - Hanstein Thoralf (ed.s), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003 p. 55-71.

L'Engle, Madeleine, *Dare to Be Creative!,* Washington, Library of Congress, 1984.

Lammens, Henri, *L'Islam, Croyances et Institutions,* Beyrouth, Imprimerie catho19433 (firstedition, 1926); English translation: *Islam, Beliefs and Institutions,* Sir E. Denison Ross (trans.), London, Frank Cass, 1968 (reprint of the first edition, London, Metheun & Co., ltd., [1929]).

Langermann, Y. Tzvi, "Abu al-Faraj ibn al-Tayyib on Spirit and Soul", *Le Musion,* 122 (2009), p. 149-158.

——. "Acceptance and Devaluation: Nahmanides' attitude towards science", *Journal of Jewish Thought and Philosophy, 1* (1992), p. 223-245.

——. "Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun", in: *Studies on Gerson-ides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist,* Gad Freudenthal (ed.), Leiden, Brill, 1992, p. 267-284; reprint in: Y. Tzvi Langermann, *The Jews and the Sciences in the Middle Ages,* Aldershot, UK, 1999, VI, p. 267284).

——. "Ibn al-Qayyim's *Kitab al-Ruh:* Some Literary Aspects", in: *Neo-Hanbalism Reconsidered: The Impact of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Studien zur Geschichte and Kultur des islamischen Orients - Beihefte zur Zeitschrift Der Islam"), Georges Tamer - Birgit Krawietz (ed.s), Berlin, de Gruyter), (forthcoming, 2011).

——. "Science and the Kuzari", *Science in Context,* 10 (1997), p. 495-552.

Laoust, Henri, "La biographie d'Ibn Taimiya d'apres Ibn Katie, *Bulletin d'etudes orientates,* 9 (1942-1943), p. 115-162.

——. *Contribution a une étude de la méthodologie canonique de T4i-d-Din Ahmad ibn Taymiya: traduction annotée 1) du Ma'arig* al-wusul ila ma'rifat anna usul al-din wa-furùahu kad bayyanaha ar-rasul *et 2)* d'al-kiyas fi-s-sar' al-islami, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

——. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad ibn Taimiya, canoniste hanbalite ne a Harran en 661/1262, mort a Damas en 728/1328, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

——. s. v. «Hanabila», in: *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

——. "Le Hanbalism sous les Mamluks Bahrides", *Revue des études islamiques,* 28 (1960), p. 1-71.

——. "Ibn Kathir historien", *Arabica,* 2 (1955), p. 42-88.

——. *sÁ* v. «Ibn Kayyim al-Djawziyya», in: *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

——. Le Précis de droit d'Ibn Quddma, Beirut, Institut française de Damas de Damas, 1950.

——. La Profession de Foi d'Ibn Taymiyya: Texte, traduction et commentaire de la Wai-Paris, Geuthner, 1986.

——. Le traite de droit public d'Ibn Taimiya: Traduction annotée de La Siasa sar' iya, Beirut, Institut Français de Damas, 1948.

Lapidus, Ira M., "The Golden Age: The Political Concepts of Islam", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 524 (1992), 1, p. 13-25.

Lasker, Daniel J., "Medieval Karaism and Science", in: *Science in Medieval Jewish Cultures,* Gad Freudenthal (ed.), Boston, Brill, (forthcoming).

Lazarus-Yafeh, Hava, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism,* Princeton, Princeton University Press, 1992.

Leaman, Oliver, "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy", *Studia Islamica,* 52 (1980), p. 167-181.

Lecomte, Gerard, *Traite des divergences du hadit d'Ibn Qutayba (m. 276/885),* Damas, Institut francais de Damas, 1962.

Levi-Provencal, Lvariste, "Un document sur la vie urbaine et les corps de metiers a Seville au debut du XIIe siecle: Le traite d'Ibn 'Abdrin", *Journal Asiatique,* 224 (1934), p. 177-299.

——. *Documents arabes inats sur la vie sociale et economique en Occident musulman au moyen âge,* Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955.

——. Seville musulmane au debut du XIIe siecle: Le triad d'Ibn Abdrin ur la vie urbaine et les corps de métiers, Paris, G. P. Maisonneuve, 1947.

Lewis, Bernard, *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East,* Chicago, Open Court, 19932.

Lings, Martin, *What is Sufism?,* Berkeley, University of California Press, 1975. Little, Donald P., "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?", *Studia Islamica,* 41 (1975), p. 93-111.

——. "Haram Documents Related to the Jews of Late Fourteenth Century Jerusalem", *Journal of Semitic Studies,* 30 (1985), p. 227-264.

——. "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya", *International Journal of Middle East Studies,* 4 (1973), p. 311327.

Livingston, John W., "Ibn Qayyim al-Jawziyyah: a Fourteenth Century Defense against Astrological Divination and Alchemical Transmutation", *Journal of the American Oriental Society,* 91 (1971), 1, p. 96-103.

——. "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Journal of the American Oriental Society,* 112 (1992), 4, p. 598-610.

Ljamai, Abdelilah, *Ibn Harm et la polemique Islamo-Chretienne dam l'histoire de l'Islam,* Leiden, Brill, 2003.

Lubac de, Henri, *Theologie dans l'histoire,* 2 vols., Paris, Desclee de Brouwer, 1990.

Macdonald, Duncan B., *sÁ* v. Abd al-Razzak Karnal al-Din al-Kashani in: *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

——. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York, Charles Scribner, 1903.

——. "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *Acta Orientalia, 9* (1931), p. 307-351.

Madelung, Wilferd, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the *Kitab al-Iman* of Abi Ubayd al-Qasim ibn Sallam (d. 224/839)", *Studia Islamica,* 32 (1970), p. 233-254.

Makari, Victor E., *Ibn Taymoyah's Ethics: The Social Factor,* Chico (California), Scholars Press, 1983.

Makdisi, George, *Ibn 'Agil et la résurgence de Islam traditionnaliste au XIème siècle (Vème siècle de l'Hégire)*, Damas, Institut Français de Damas, 1963.

——. "Ibn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought", in: *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, Makdisi George (ed.), Leiden, Brill, 1965, p. 446-479.

——. "Ibn Taymiya: A Sufi of the Qadiriya Order", *The American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), p. 118-129.

——. "Hanbalite Islam", in: Merlin L. Swartz (ed.), *Studies on Islam*, New York, Oxford University Press, 1981, p. 216-264.

——. "The Hanbali School and Sufism", *Humaniora Islamica*, 2 (1974), p. 61-72; reprint in: *Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas*, 15 [1979], p. 115-126 and in: George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, London, Ashgate Variorum, 1991, part V.

المنوفي، السيد محمود أبو الفيض، التمكين في شرح منازل السائرين، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، [1969].

Marlow, Louis, "Kings, Prophets and the 'Ulama in Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica*, 81 (1995), p. 101-120.

Massignon, Louis, *Essai sur les origins techniques du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Le Cerf, 19992 (première édition 1968; revue et augment& par rapport a celle de 1922).

——. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris, Paul Geuthner, 1922; English translation: (with a biographical foreword by Herbert Masson), *The Passion of Hallaj*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Masud, Muhammad Khalid, "Food and the Notion of Purity in the *Fatawa* Literature", in: *Alimentacion en las culturas isldmicas*, Manuela Marin - David Waines (ed.s), Madrid, Agenda Espašola de Cooperation International, 1994, p. 89-110.

al-Matroudi, Abdul Jakim I., *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah*, New York, Routledge, 2006.

Meier, Fritz, "Das Sauberste fiber die Vorberstimmung. Ein Stuck Ibn Tay*Speculum 32* (1981), p. 74-89; English translation: "The Cleanest about Predestination: A bit of Ibn Taymiyya", in: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, John O'Kane (trans.) with the editorial assiastance of Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, p. 309-334.

——. "The Priority of Faith and Thinking Well of Others over a Concern for Truth among Muslims", in: *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, John O'Kane (trans.) with the editorial assistance of Bernd Radtke, Leiden, Brill, 1999, p. 589-647.

Melchert, Christopher, "The Hanabila and the Early Sufis", *Arabica*, 48 (2001), 3, p. 352-353.

——. "The Piety of Hadith Folk", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), p. 425-439.

——. "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", *Studia Islamica,* 83 (1996), p. 51-70.

Michel, Thomas, "Ibn Taymiyya's *Sharh* on the *Futtih al-Ghayb* of 'Abd alQadir al-Jilani", *Hamdard Islamicus,* 4 (1981), 2, p. 3-12.

Michot, Yahya, "Un célibataire endurci et sa maman. Ibn Taymiyya (m. 728/ 1328) et les femmes", *Acta Orientalia Belgica,* 15 (2001), p. 165-190.

——. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallag.", in: *Sufism and Theology,* Ayman Shihadeh (ed.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 123-136.

, "Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas", *Journal of Islamic Studies, 11* (2000), 2, p. 147-208.

——. "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risala Adhawiyya:* Being a Translation of a part of the *dar' al-ta' arud* of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices" (pt. 1), *Journal of Islamic Studies,* 14 (2003), 2, p. 149-203 and part *2, Journal of Islamic Studies,* 14 (2003), 3,p. 309-363.

——. *Mardin: Higire, flute du peche et Verneuere de [Islam, Beirut*, Les *Editions* Al-bouraq, 2004.

——. "Vanites intellectuelles... L'impasse des *rationalismes* selon le 'Rejet de la Contradiction' d'Ibn Taymiyyah", *Oriente Moderno,* 80 (2000), 3, p. 597617.

Morabia, Alfred, "Ibn Taymiyya, les Juifi et la Tora", *Studia Islamica,* 49 (1978), p. 91-123.

Muntasir, Mir, *s.v.* «Tafsir», in: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* John L. Esposito *et al* (ed.s), 4 vols., New York, 1995.

النسيمي، محمود ناظم، الطب النبوي والعلم الحديث، 3 أجزاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407/ 1989.

Nielsen, Jorgen S., "Sultan al-Zahir Baybars and the Appointment of Four Chief Qadis, 663/1265", *Studia Islamica,* 60 (1984), p. 167-176.

Northedge, Alastair, "The Racecourses at Samarra", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 53 (1990), p. 31-56.

Northrup, Linda Stevens, *From Slave to Sultan: the Career of al-Mansur Qalawun and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./ 1279-1290 A.D.),* (Freiburger Islamstudien, 18), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.

Nurbain, Nawir Yuslem, Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwa, unpublished Ph.D. dissertation, McGill University, Montreal, 199.

Opwis, Felicitas, "The Construction of *Madhhab* Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference *(Istihsan), Islamic Law and Society,* 15 (2008), 2, p. 219-249.

Ormsby, Eric L, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of all Possible Worlds",* Princeton, Princeton University Press, 1984.

Ovey, Nelson Mohammed, "Averroes, Aristotle, and the Qur'an on Immortality", *International Philosophical Quarterly,* 33 (1993), 1, p. 37-55.

Ozervali, M. Sait, "The Qur'anic Rational Theology in Ibn Taymiyya and *his* Criticism of the *mutakallimun*", in: *Ibn Taymiyya and His Times,* Yossef Rapoport - Shahab Ahmed (ed.s), Karachi, Oxford University Press, 2010, p. 78-100.

Perho, Irmeli, "Man Chooses His Destiny: Ibn Qayyim al-Jawziyya's view on predestination", *Islam and Christian-Muslim Relations,* 12 (2001), p. 61-70.

——. *s.v.* ((Medicine and the Qur'an, in: *Encyclopaedia of the Qur'an,* Leiden, Brill.

——. *The Prophet's Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars (Studia Orientalia,* 74), Helsinki, The Finnish Oriental Society, 1995.

Perlmann, Moshe, "Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada", in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research,* 18 (19481949), p. 269-290; reprint *in: Medieval Jewish life: Studies from the Proceedings of the American Academy for Jewish Research,* Robert Chazan (ed.), New York, Ktav, 1976, p. 147-168.

——. "Ibn Qayyim and Samau'al al-Maghribi", *Journal of Jewish Bibliography,* 3 (1942), p. 71-74.

——. "Samau'al al-Maghribi Ifham al-Yahud: Silencing the Jews", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research,* 32 (1964), p. 1-104.

Peters, Francis E., *Muhammad and the Origins of Islam,* Albany, New York State University Press, 1994.

Pines, Shlomo, "The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams according to al-Risala al-Manamiyya and Other Sources", *Israel Oriental Studies,* 4 (1974), p. 104-153; reprint in: *The Collected Works of Shlomo Pines,* vol. 2, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science,* Jerusalem and Leiden, Brill, 1986.

——. "La Conception de la connaissance de soi chez Avicenne et chez Abu'l Barakat al-Baghdadi", *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age,* 31 (1954), p. 21-98; reprint in: *The Collected Works of Shlomo Pines, volÁ* 1, *Studies in Abu'l-Barakt al-Baghdadi, Physics and Metaphysics,* Jerusalem, Magnes Press and Leiden, Brill, 1979, p. 259-334.

——. "Studies in Abul-Barakat al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics", *Scripta Hierosolymitana,* 6 (1960), p. 120-198; reprint in: *The Collected Works of Shlomo Pines, vol. 1, Studies in Abu 'l-Barakat al-Baghdadi, Physics and Metaphysics,* Jerusalem, Magnes Press and Leiden, Brill, 1979, p. 259-334.

Pormann, Peter E. - Savage-Smith, Emilie, *Medieval Islamic Medicine,* Washington D.C., Georgetown University Press, 2007.

Pouzet, Louis, *Damas au VIIe-XIIIe siècle : vie et structures religieuses d'une métropole islamique,* Beirut, Dar el-Machreq, 1988.

Powers, Paul, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunni Fiqh,* Leiden and Boston, Brill, 2006.

القاسمي، جمال الدين (ت 1332هـ/ 1914م)، \الفتوى في الإسلام، بليدة (الجزائر)، قصر الكتاب، 1988.

Rapoport, Yossef, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society,* CamCambridge University Press, 2005.

——. "Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought. Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention", in: *Ibn Taymiyya and his Times,* Rapoport Yossef - Ahmed Shahab (ed.s), Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 191-226.

Rebstock, Ulrich, "A Qadi's Errors", *Islamic Law and Society,* 6 (1999), 1, p. 1- 37.

Regourd, Annick, "L'amour de Dieu pour Lui-meme chez al-Ghazali: Analyse et Traduction du *Bayan* 10, 1. 36 de l'Ihya' ulum al-din", *Arabica,* 39 (1992), 2, p. 151-182.

Reinert, B., *s.vÁ* «Madjaz», in: *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

Reisman, David C., *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sind's al-Mubdhatat (The Discussions),* Leiden, Brill, 2002.

Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam,* Emile, and Jenny Marmorstein (trans.), Berkeley, University of California Press, 1975.

——. *Gambling in Islam,* Leiden, Brill, 1975.

Roth, Guenther, "Socio-Historical Model and Developmental Theory: Charismatic Community, Charisma of Reason and the Counterculture", *American Sociological Review,* 40 (1975), p. 148-157.

Sabra, Abdelhamid I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science,* 25 (1987), p. 223-243; reprint in: *Optics, Astronomy and Logic,* AlderHants, Variorum Collected Studies, 1994, p. 223-243 and in: *Tradition, Transmission, Transformation,* F. Jamil Ragep - Sally P. Ragep [ed.s], Leiden, Brill, 1996, p. 263-283.

——. "Thabit Ibn Qurra on the Infinite and Other Puzzles: editions and translaof his discussions with Ibn Usayyid", *Zeitschnfi fir Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschafien,* 11 (1997), p. 1-34.

Salibi, Kamal S., "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)", *Arabica,* 4 (1957), p. 288-303.

شرف الدين، عبد العظيم عبد السلام، ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه في الفقه والعقيدة والتصوف، [القاهرة]، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، 1955.

al-Sarraf, Shihab; "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents", *Mamluk Studies Review,* 8 (2004), 1, p. 141-200.

Savage-Smith, Emilie - Klein-Franke, Felix - Zhu Ming, Dai Qi, *sÁ* v. «Tibb», in *Encyclopaedia of Islam,* 2nd ed., Leiden, Brill.

Schallenbergh, Gino, "The Diseases of the Heart: A Spiritual Pathology by Ibn Qayyim al-6awziya," *in: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999,* Urbain Vermeulen - Jo Van Steenbergen (ed.s), Leuven, Peeters, 2001, p. 421428.

——. Ibn Qayyim al-Gawziya's Hanbalite Interpretation of Sufi Terminology in the Light of at-Tilimsani's Commentary of al-Ansari's *Manazil as-Sa'irin* unpublished Ph.D. dins., Universiteit Gent, Belgium, 2009.

Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'allama al-Hilli (d. 726/1325),* Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Sebti, Meryem, "La distinction entre intellect pratique et intellect theorique dans la doctrine de rime humaine d'Avicenne", *Philosophic,* 77(2003), p. 23-44.

Sells, Michael, s v. «Spirit», *in: Encyclopaedia of the Qur'an,* Leiden, Brill.

Serjeant, Robert B., "The Caliph 'Umar Letters to Abu Musa al-Asha'ri and Mua'wiya", *Journal of Semitic Studies,* 29 (1984), 1, p. 65-79.

Sharf, Andrew, "Animal Sacrifice in the Armenian Church", *Revue des etudes armbliennes,* 16 (1982), p. 417-449; reprint in: *Jews and Other Minorities in Byzantium,* Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1995, p. 190-222.

Shatzmiller, Maya, "Aspects of Women's Participation in the Economic life of Later Medieval Islam: Occupation and Mentalities", *Arabic,* 35 (1988),1, p. 36-58.

Shihadeh, Ayman, *The Theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi,* Leiden, Brill, 2006.

Smet de, Daniel, "La doctrine avicennienne des deux faces de l'ame et ses racines ismaeliennes", *Studia islamica,* 93 (2001), p. 78-89.

Sourdel, Dominique - Sourdel-Thomine, Janine, "Nouvelle lettre d'un docteur hanbalite de Damas a l'epoque ayyoubide", *Journal of Near Eastern Studies,* 40 (1981), 4, p. 265-276.

Stowasser, Karl, "Manners and Customs at the Mamluk Court", *Muqarnas,* 2 (1984), p. 13-20.

Tsafrir, Nurit, "The attitude of Sunni Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues", *al-Qantara,* 26 (2005), 2, p. 317-336.

Uddin, Zaheer, *A Handbook of Halaal and Haraam Products,* New York, Center for American Muslim Research, and Information, 1996.

العمري، نادية شريف، اجتهاد الرسول، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981.

Urvoy, Dominique, "La Polémique autour de l'assimilation par l'orthodoxie de pratiques non islamiques", *Studia Islamica,* 68 (1988), p. 129-146.

Versteegh, Cornel Henrik Maria (also known as Kees Versteegh), *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition,* London/New York, Routledge, 1997.

Vlieger de, Anthonin, *Kitab al qadr. Matériaux pour servir a l'étude de la doctrine de la prédestination dans la theologie musulmane,* Leiden, Brill, 1903.

Ward, Seth, "A fragment from an unknown work by al-Tabari on the tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the Lands of Islam)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 53 (1990), p. 407-420.

Watt, William Montgomery, "The Conception of the Charismatic Community in Islam", *Numen, 7* (1960), 1, p. 77-90, 88-89.

Weiss, Bernard G., *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi,* Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

Wensinck, Arent *Jan, Concordance et indices de la tradition musulmane,* Leiden, Brill, 8 vols., 1936-1988.

Wiederhold, Lutz, "Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphin Mamluk Society: Conclusions Drawn from the Examination of a 'Zahiri Revolt' in Damascus in 1386", *International Journal of Middle East Studies,* 31 (1999), 2, p. 203-235.

Zahra Sands, Kristin, *Sufi Commentaries on the Qur':fin in Classical Islam,* London-New York, Roudedge, 2006.

الزهراني، إبراهيم بن يحيى، منهج ابن القيم في الفتيا تأصيلًا وتطبيقًا، رسالة جامعية غير منشور، مكة، جامعة أم القرى، 1999-2000.

Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, the 'Ulama.) and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early 'Abbasid Period", *Islamic Law and Society,* 4 (1997), 1, p. 1-36.

Ze'ev, Maghen, *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation,* Berlin, Walter de Gruyter, 2006.

الزركلي، الأعلام- قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، 8 أجزاء، دار العلم للملايين، 1986.